ÉTUDES SYRIAQUES

8

Les mystiques syriaques

GEUTHNER

Les mystiques syriaques

Collection Études syriaques

Direction

Françoise Briquel Chatonnet
Muriel Debié
Alain Desreumaux

Comité scientifique

François Cassingena-Trévedy
Dominique Gonnet
Jean-Claude Haelewyck
Florence Jullien
Izabella Jurasz
Bernard Outtier
David Taylor
Claude Vibert

Volumes parus

1 - *Les inscriptions syriaques*
édité par F. Briquel Chatonnet, M. Debié, A. Desreumaux, Paris, 2004.

2 – *Les apocryphes syriaques*
édité par M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien, F. Jullien, Paris, 2005.

3 - *Les liturgies syriaques*
édité par F. Cassingena-Trévedy et I. Jurasz, Paris, 2006.

4 – *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*
édité par D. Gonnet et A. Schmidt, Paris, 2007.

5 – *L'Ancien Testament en syriaque*
édité par F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne, Paris, 2008.

6 – *L'historiographie syriaque*
édité par M. Debié, Paris, 2009.

7 – *Le monachisme syriaque*
édité par F. Jullien, Paris, 2010.

8 – *Les mystiques syriaques*
édité par A. Desreumaux, Paris, 2011.

En préparation

9 – *L'hagiographie syriaque* (prévu en 2012)

ÉTUDES SYRIAQUES

8

Les mystiques syriaques

Volume édité par

ALAIN DESREUMAUX

GEUTHNER

Remerciements

La table ronde à l'origine de ce volume a été organisée à Paris le 19 novembre 2010 avec le soutien de l'UMR 8167 « Orient & Méditerranée » du CNRS, du laboratoire « Études sémitiques » de l'UMR 8167, de l'École pratique des hautes études, section des Sciences religieuses, de l'UMR 8584 « Laboratoire d'études sur les monothéismes » du CNRS, de l'École doctorale I « Mondes anciens et médiévaux » de l'Université Paris-IV-Sorbonne et grâce au généreux accueil de l'Institut protestant de théologie de Paris.

La table ronde a été animée par Paul Géhin, de l'IRHT, Paris.

La mise en pages a été réalisée par Emmanuelle Capet, de l'UMR 8167.

Les textes syriaques ont été composés avec les polices de caractère *Meltho* élaborées par Beth Mardutho, The Syriac Institute [www.bethmardutho.org].

© 2011, S.N. LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER S.A.
16 RUE DE LA GRANDE CHAUMIÈRE - 75006 PARIS

ISBN : 978-2-7053-3854-1

Tous droits réservés

Photo de couverture :
L'ascension (manuscrit de Mzizah), © Alain Desreumaux

Couverture :
Vincent Castevert

ܚܘܫܒܢ ܒܚܕ

Robert Beulay

Les travaux sur les auteurs et les courants mystiques chrétiens ainsi que sur le phénomène mystique en général, ne manquent pas. La belle présentation par le théologien Jean-Pierre Jossua offre au grand public, de ce qu'il nomme *L'aventure mystique*[1], un panorama très suggestif allant des sources de la mystique chrétienne – Platon, Plotin, Proclus et le Pseudo-Denys – jusqu'aux « courants spirituels nouveaux que l'on a qualifiés de "mystico-ésotériques" ». Cette vue d'ensemble des thèmes mystiques dont on admire la richesse, s'effectue selon un parcours des champs culturels régionaux et des périodes – maîtres spirituels grecs, pères du désert, mont Athos, moines hésychastes grecs puis russes, ordres monastiques latins, mystiques flamands et rhénans, mystiques italiens, mystiques espagnols, mystiques français. Ce parcours qui enracine les mystiques occidentales gréco-latines médiévales et modernes dans les pratiques et les théologies des christianismes syriens et égyptiens de l'Antiquité tardive, est proprement occidental. Les auteurs mystiques des christianismes orientaux n'y sont pas nommés, à l'exception d'« Éphrem le Syrien, théologien, diacre, ermite et grand poète mystique »[2].

Il est vrai que, pour le domaine syriaque au moins, les histoires de la littérature ignorent le mot « mystique » et que la catégorie n'apparaît pas dans les manuels : ni la grande *Bibliotheca Orientalis* de Joseph Simon Assemani achevée en 1728[3], ni la *Littérature syriaque* de Rubens Duval[4] en

1. Jossua (Jean-Pierre), *Seul avec Dieu. L'aventure mystique*, Paris, Gallimard, 1996 (Découvertes Gallimard. Religions 285). On y trouvera une bibliographie générale fort suggestive.
2. Jossua 1996, p. 24.
3. Assemani (Joseph Simon), *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana,* t. I, II, III/1 et III/2, Roma, 1719-1728.
4. Paris, Victor Lecoffre.

Les mystiques syriaques, A. Desreumaux (éd.), Paris, 2011 (Études syriaques 8), p. 1-8.

1899, ni la *Geschichte der syrischen Literatur* d'Anton Baumstark en 1922[5], ni la *Patrologia syriaca* d'Ignatius Ortiz de Urbina[6] en 1958 (ni même dans la deuxième édition de 1965) ne comporte la catégorie « mystique ». Pourtant, les catalogues de manuscrits syriaques ne l'ignorent pas complètement. Certes, l'index du catalogue des manuscrits syriaques de la British Library de Londres établi par William Wright[7] en 1872 ne signale aucun auteur mystique – ce qu'il aurait pu faire pour renvoyer par exemple aux textes d'Isaac de Ninive ou d'Abraham de Natpar – tandis qu'il signale un seul *Ascetic Tract* (« Traité ascétique ») et ignore le monachisme. L'index du catalogue des manuscrits de Berlin, établi par Eduard Sachau en 1899 renvoie à des textes d'auteurs mystiques – Isaac de Ninive, Jean Saba, Évagre, Macaire – sous la rubrique *Monastiches*[8] et, dans le catalogue[9], parle de *monastiche Schriften*, « écrits monastiques » et de *Mönchs-Philosophie*[10], « philosophie monastique ». En revanche, l'index de la collection des manuscrits de Birmingham, dans le catalogue publié par Mingana en 1939[11] indique à *Mysticism* plus de cinquante textes clairement identifiés comme des œuvres mystiques, en les distinguant des textes concernant le monachisme, indexés sous les rubriques *monachism* et *monasticism* comportant beaucoup moins de renvois. Ces quelques exemples suffisent à montrer que la catégorie des auteurs et des écrits mystiques est fort malaisée à définir en syriaque alors même que les recherches ont beaucoup progressé depuis la fin du XIX^e^ siècle. La meilleure bibliographie sur les études syriaques dont le premier volume est publié par Sebastian Brock en 1996[12] n'échappe pas à cette difficulté. Dans le paragraphe *Monasticism, Spirituality and Asceticism*, fort copieux, comportant plus de cent titres, on trouve rangés des ouvrages spécifiquement consacrés à la mystique, tel celui de Robert Beulay *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, ceux de G. Blum, *Nestorianismus und Mystik*

5. Bonn, A. Marcus und E. Webers.
6. Roma, Pontificium institutum orientalium studiorum.
7. *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the Year 1838*, 3 vol., London, 1870-1872.
8. SACHAU (Eduard), *Verzeichniss der syrischen Handschriften*, Berlin, A. Asher, 2 vol., 1899, p. 937.
9. Ms. 198, p. 638.
10. Ms. 204, p. 678.
11. MINGANA (Alphonse), *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement...*, t. III, p. 131.
12. BROCK (Sebastian P.), *Syriac Studies. A classified Bibliography (1960-1990)*, Kaslik, Liban, 1996 (Parole de l'Orient).

et *Mysticism in the Syriac Tradition*, celui de Brian Colless, *A Pot-pourri of Eastern Mysticism*, tandis que le paragraphe *Mysticism* qui ne comporte que six titres n'inclut pas ces ouvrages ci-dessus, même s'il a soin de faire un renvoi au paragraphe *Monasticism*. Cet embarras pour répartir les études et les publications traduit une difficulté majeure qui se révèle inhérente à l'activité mystique, dans ses pratiques et dans ses quêtes intellectuelles, si l'on considère que la mystique est la recherche de l'union à la divinité. Car même les écrits syriaques qui font explicitement références aux « mystères » (*raze*), ne sont pas tous des écrits mystiques[13]. En revanche, la théologie des mystères proprement dite, au cœur de la théologie sacramentaire syro-orientale et héritière de Théodore de Mopsueste, qu'on me permette d'attirer l'attention sur elle et de proposer ici qu'elle appelle une recherche à poursuivre : à la fin du XII^e^ siècle, l'œuvre théologique de Jean Bar Zoʿbi, notamment, qui allie commentaire typologique, grammaire, métaphysique, philosophie de l'histoire, christologie, sotériologie, ne serait-elle pas une manière syro-orientale profondément originale d'élaborer une scholastique dans un but de contemplation mystique ?[14]

Comment donc, dans les cultures syriaques, peut-on distinguer la vie et l'écriture mystique, des institutions monastiques, de l'ascétisme, de la spiritualité ? Quelle place occupe la mystique dans la théologie ? Que doit-elle à la philosophie ? Quelles relations entretient-elle avec le développement des sciences syriaques, vaste question qu'on ne peut pas ne pas évoquer et qui devrait faire l'objet d'un autre volume ?[15] On percevra alors l'importance qu'il faut accorder à l'étude des auteurs mystiques syriaques dans leurs rapports avec leur héritage philosophique, leur style de vie et leur situation institutionnelle, les enjeux christologiques de leur doctrine[16]. La juste appréciation de leur place dans l'histoire du Proche-

13. Ainsi, par exemple, le texte anonyme édité et traduit par François GRAFFIN, « Explication des sens mystiques des membres du corps du Christ », *Parole de l'Orient*, I/2, 1970, p. 255-279. Il a pour titre « Le mystère des révélations cachées des mystères des membres du Christ : quel est le symbole de chacun d'eux », mais énumère en fait des interprétations symboliques qui relèvent du commentaire typologique.

14. Voir DESREUMAUX (Alain), « L'eucharistie dans les traditions nestoriennes : les sources apocryphes du levain dit *malka* », *The Harp. A Review of Syriac and Oriental Ecumenical Studies* 19 (2006), *Festschrift Prof. Dr. John Madey*, p. 93-107.

15. Je songe évidemment ici aux travaux de Henri Hugonnard-Roche et Xavier Teixidor.

16. On apprécie, dans ce questionnement, la lucidité de Michel de Certeau réfléchissant sur le rapport entre la mystique et les religions : « … il n'existe aucun lieu d'observation d'où il soit possible d'envisager la mystique indépendamment des traditions socioculturelles ou religieuses, et donc de préciser "objectivement" le rapport qu'elle entretient avec ces traditions… D'autre part, la mystique implique,

Orient, de leur appartenance à des courants, à des Églises ou des « régions » culturelles, théologiques, dogmatiques, de leur influence parmi les autres cultures chrétiennes et de leur rôle dans les développements des pensées musulmanes, peut apporter une belle contribution à la compréhension de l'histoire de nos deux millénaires proche-orientaux et occidentaux, chrétiens et musulmans.

C'est sans doute cet esprit qui animait le père Robert Beulay à la mémoire de qui ce volume est dédié pour rendre hommage au travail qu'il a accompli dans l'étude de la mystique syro-orientale et la confrontation de celle-ci avec la philosophie, la théologie, la spiritualité et la mystique musulmanes.

Robert Beulay est né le 28 mars 1927 dans le VI[e] arrondissement de Paris. Musicien précoce, le jeune Robert apprend le violon dès l'âge de 7 ans et se révèle particulièrement doué au point qu'à l'âge de 16 ans, il joue à la radio des pièces de Bach, de Vivaldi, de Corelli, de Haendel, de Mozart, ce qui lui permet de payer ses études, son père étant décédé lorsqu'il avait 13 ans. Robert Beulay, de son propre aveu, aurait pu poursuivre une carrière de musicien et certainement de soliste international. Mais avec le changement de son orientation, il interrompit sa carrière musicale : encore jeune homme, il entra au Carmel.

Robert avait été baptisé le 19 juin 1927, quelques semaines après sa naissance, comme beaucoup d'enfants de ce temps. Mais, sans doute d'une famille non pratiquante, sinon agnostique, il n'avait pas suivi le cursus religieux habituel puisqu'il ne fut confirmé que le 10 juillet 1945, juste après sa réussite au baccalauréat. Trois semaines après, il était accepté chez les Carmes. Le 7 décembre, il prenait l'habit de la bienheureuse Vierge Marie du mont Carmel. Il fit profession, le 8 décembre 1946, le jour de la fête de l'Immaculée Conception. Trois ans plus tard, le 8 décembre 1949, il s'engagea définitivement dans l'ordre des Carmes par la profession solennelle. Il fut ordonné prêtre le 12 avril 1953.

Un deuxième grand changement de sa vie se produisit lorsque, ébloui par la figure de Louis Massignon, avec le père Raymond Charbonier, qui devint son inséparable compagnon, ils étudièrent les langues orientales

dans la science comme dans l'expérience occidentale, une mise à distance des inféodations ecclésiales. » (art. « Mystique », dans *Encyclopædia universalis*, t. 12, Paris, 1985). On pourra chercher si les mystiques syriaques partagent quelques constantes avec les mystiques occidentales et d'un autre côté avec les mystiques arabo-musulmanes, en tenant soigneusement compte de la réflexion de M. de Certeau qui nous incite à ne pas céder aux facilités d'un comparatisme thématique entre les diverses mystiques.

d'octobre 1953 à juin 1956. Le 26 octobre 1956, il rejoignait la mission carmélitaine à Baghdad. Il ne quitta l'Iraq qu'en décembre 2004 dans le douloureux contexte de la guerre qui agressait ce pays. Pendant le colloque sur Éphrem à Ligugé en 2006, il faisait part de sa souffrance, loin de ses oasis inondées de la lumière intense du ciel iraqien. Il avait consacré toute sa vie à chercher « la prière du cœur » sous cette lumière, dans la longue tradition syro-orientale, en profonde amitié avec les musulmans au milieu desquels il vivait, persuadé que la mystique est la rencontre directe avec Dieu au dessus de tous les dogmes, dans le silence.

Encouragé par Antoine Guillaumont, Robert Beulay avait entrepris des recherches sur la mystique syro-orientale. Après un diplôme de l'EPHE en juin 1971 consacré à la collection des lettres de Jean de Dalyata, il avait soutenu un doctorat à Paris-Sorbonne en octobre 1974 sur *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha* qu'il publia en 1990. Professeur d'ontologie et de spiritualité, puis Doyen de la faculté de théologie de Babel College à Baghdad, son activité universitaire s'appuyait sur cette profonde connaissance de l'auteur syriaque qu'il a fait connaître.

Robert Beulay est décédé à Argentan le 9 août 2007.

Bibliographie de Robert Beulay

1971 : « Jean de Dalyatha et sa Lettre XV », *Parole de l'Orient* 2, p. 261-279.

1972 : « Des centuries de Joseph Ḥazzaya retrouvées ? », *Parole de l'Orient* 3, p. 5-44.

1972 : art. « Jean de Dalyatha », dans *Dictionnaire de spiritualité* 8, fasc. LII-LIII, Paris, col. 449-452.

1974 : « Joseph Hazzaya », dans *Dictionnaire de spiritualité* 8, fasc. LVII-LVIII, Paris, col. 1341-1349.

1977 : « Un mystique de l'Église syro-orientale au VII^e^ siècle : Jean de Dalyatha », dans *Carmel* 3, p. 190-201.

1977-1978 : « Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha », *Parole de l'Orient* 8, p. 87-116.

1978 : *La collection des lettres de Jean de Dalyatha*, Turnhout, Brepols (PO 39, 3).

1987 : « La beauté de Dieu : transcendance et tendresse chez Jean de Dalyatha », dans *Carmel* 46, p. 124-136.

1987 : *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne (L'Esprit et le feu).

1988 : « Formes de lumière et Lumière sans forme, le thème de la lumière dans la mystique de Jean de Dalyatha », dans *Mélanges Antoine Guillaumont : contributions à l'étude des christianismes orientaux*, Genève (Cahiers d'orientalisme 20), p. 131-141.

1990 : *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, Paris, Beauchesne (Théologie historique 83).

1994 : « Liturgie et intériorité d'après Jean de Dalyatha », dans *Les liturgies syriaques*, Antélias, Liban, CÉRO (Patrimoine syriaque. Actes du colloque I), p. 35-38.

1995 : « Dimensions théologiques de la messe chaldéenne ancienne », dans *Le génie de la messe syriaque*, Antélias, Liban, CÉRO (Patrimoine syriaque. Actes du colloque II), p. 63-77.

1996 : « Le Baptême du feu et de l'Esprit dans la mystique syro-orientale », dans *Le sacrement de l'initiation*, Antélias, Liban, CÉRO (Patrimoine syriaque. Actes du colloque III), p. 189-201.

1997 : « Pénitence et enfance spirituelle dans la mystique syro-orientale », dans *Péché et réconciliation*, Antélias, Liban, CÉRO (Patrimoine syriaque. Actes du colloque IV), p. 89-106.

1998 : « Doit-on, avec les syro-orientaux, considérer la vie monastique comme la condition nécessaire de l'expérience mystique ? », dans *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église,* vol. 1. Textes français, Antélias, Liban, CERP (Patrimoine syriaque. Actes du colloque V), p. 235-249.

1999 : « Originalité de Jean de Dalyatha dans la spiritualité syro-orientale », dans *Le monachisme syriaque du VII^e siècle à nos jours*, Antélias, CÉRO (Patrimoine syriaque. Actes du colloque VI), p. 139-148.

2000 : « La prière continuelle chez les spirituels syro-orientaux », *Notre Vie Liturgique – Études Inter-religieuses*, Antélias, Liban, vol. I, p. 85-111.

2001 : « Le visage divin : connaissance et inconnaissance de Dieu chez les Pères syriaques », dans *Le visage de Dieu dans le patrimoine oriental*, Antélias-Liban, CÉRO-Université antonine, (Patrimoine syriaque. Actes du colloque VII), p. 9-20.

2001 : « La beauté de Dieu et le visage du Père chez Jean de Dalyatha », dans *Le visage de Dieu dans le patrimoine oriental*, vol. 1. Textes français, Antélias, Liban, CÉRO (Patrimoine syriaque. Actes du colloque VII), p. 65-74.

2002 : Robert Beulay & Nadira Khayyat, « Du patrimoine syriaque oriental », dans *Textes syriaques – Dieu Miséricorde, Dieu Amour*, deuxième partie, Antélias, Liban, CÉRO (Patrimoine syriaque. Actes du colloque VIII), p. 77-128.

2003 : « *L'amour mystique du prochain chez les syro-orientaux* », dans *Dieu miséricorde, Dieu amour*, Antelias, Liban, CÉRO (Patrimoine syriaque. Actes du colloque VIII), p. 185-193.

2005 : « Spiritualité et mystique syriaques », dans *Nos sources. Arts et littérature syriaques*, Antélias, CÉRO (Sources syriaques 1), p. 163-184.

2005 : « De l'émerveillement à l'extase : Jean de Dalyatha et Abou Sa'id al-Kharraz », dans *Youakim Moubarac*, dossier dirigé par Jean Stassinet, Lausanne, (Les Dossiers H, collection dirigée par Jacquelline de Roux, L'Âge d'Homme), p. 333-343.

2005 : « Quelques axes de l'enseignement de Denys l'Aréopagite chez les mystiques syro-orientaux, et leur continuité possible en mystique musulmane », dans R. Jabre Mouawad (éd.), *Les transmetteurs de civilisations, L'expérience du Bilad el-Sham à l'époque omeyyade*, vol. 1, Antélias, Liban, CÉRO (Patrimoine syriaque. Actes du colloques IX), p. 95-106.

2008 : Robert Beulay (†), « Les dimensions philosophiques de l'expérience spirituelle de Jean de Dalyatha », *Parole de l'Orient* 33, p. 201-208.

— « القديس يوحنا الصليبـي (1542-1591) مصلح رهبنة الكرمل ومعلم الكنيسة الروحاني »، مجلة الفكر المسيحي، 1991.

— « الروحانيات السريانية الشرقية »، مجلة ما بين النهرين، 77-78، 1992، ص 74.

— « أبعاد لاهوتية للقداس المشرقي »، مجلة ما بين النهرين، 91-92، 1995.

— « روحانيات المشرق المسيحي »، مجلة نجم المشرق، 4/3، 1995، ص 186.

— « Théophanies mésopotamiennes »، مجلة ما بين النهرين، 97-100، 1997.

— « الحياة مع المسيح المنبعث حسب الروحانيات المشرقية »، مجلة نجم المشرق، 13، 1998، ص 28.

— « الحياة مع الروح القدس حسب الروحانيات المشرقية »، مجلة نجم المشرق، 16، 1998، ص 478.

— « يوحنا الدالياثي »، مجلة نجم المشرق، 17، 1999، ص 23.

— « الحياة مع الآب السماوي حسب الروحانيات المشرقية »، مجلة نجم المشرق، 18، 1999، ص 150.

— « التعليم الروحي ليوحنا الدالياثي (القرن8) »، مجلة نجم المشرق، 20، 1999، ص 448.

— « مفهوم مشرقي للثالوث الأقدس (1) »، مجلة نجم المشرق، 22، 2000، ص 182.

— « مفهوم مشرقي للثالوث الأقدس (2) »، مجلة نجم المشرق، 23، 2000، ص 312.

— « الطفل الأبدي »، مجلة نجم المشرق، 24، 2000، ص 468.

— « وجه الله والجمـال الإلهـي عند يوحنـا الدالياثي »، مجلة ما بين النهرين، 111-112، 2000.

— « موتانا، أين هم؟ »، مجلة نجم المشرق، 33، 2003، ص 42.

— « بعض المحاور الرئيسية للروحانيات المشرقية المسيحية »، مجلة نجم المشرق، 37، 2004، ص 30.

— « القديس توما الأكويني »، مجلة الفكر المسيحي.

— « ابن العبري متصوفًا »، مؤتمر المجمع العلمي العراقي.

— « دور الفلسفة في التنشئة المسيحية »، مؤتمر التعليم المسيحي في بغداد

— مقالة عن معنى اللاهوت الروحاني منشور في مجلة أثورية، بغداد.

— « القديس توما الأكويني والفلاسفة العرب »، مجلة الفكر المسيحي.

— « الله باعتباره الآب في تاريخ اللاهوت والعقائد »، مقالة قدمها ضمن محاضرات قدمت في كلية بابل في السنة التي كانت مخصصة للآب.

— الصلاة مع آباء المشرق لمجلة حياتنا الليتورجية المرافقة للأزمنة الطقسية (عمل مشترك مع الأخت نادرة خياط، لبنان : 1 الاقتراب إلى سر الله .2 صلاة الأواني الفخارية .3 صلاة الطلب .4 أين هو الله .5 صلاة النظر .6 الصلاة في القلب الطويلة .7 الصلاة في القلب في لحظات قصيرة.

— « بعض المحاور الرئيسية للروحانيات المشرقية المسيحية »، موسوعة الرهبان الكلدان.

Manuels qu'il utilisait pour enseigner à la Faculté pontificale « Babel » de philosophie et théologie :

— الأواخرية في اللاهوت المشرقي II رؤية الله في الأبدية (ملزمة) الأخيرية، ملزمة لتدريس اللاهوت المشرقي في كلية بابل

— رؤية الله في الأبدية

— خصائص يوحنا الدالياثي في الروحانيات السريانية الشرقية

— أنطولوجيا الوجود ملزمة لتدريس في كلية بابل

— ملزمة معرفة الله الفلسفية لكلية بابل

— ملزمة الفلسفة الدينية لمدرسة مار إيليا النبي للصلاة والروحانيات المشرقية وللدورة اللاهوتية في كلية بابل.

— بعض النصوص المشرقية بخصوص الاشتراك في القداس – ملحق لملزمة القداس الكلداني المنشور بالعربية في مجلة بين النهرين.

— رؤية وجه الله على وجه المسيح حسب روحانية المشرق ملزمة للتدريس في كلية بابل

Alain Desreumaux
UMR Orient & Méditerranée (CNRS, Paris)

Avertissement

Pour la commodité de la lecture, on a choisi d'écrire tous les mots syriaques dans la police Estrangelo, même pour les auteurs syro-orientaux.

On a aussi décidé d'unifier les transcriptions d'une manière simple, sans faire apparaître les longues ni les spirantisations.

Abréviations bibliographiques utilisées dans cet ouvrage

CSCO : Corpus scriptorum Christianorum Orientalium.
GOF.S. : Göttinger Orientforschungen. Reihe 1, Syriaca.
PO : Patrologia Orientalis.

Mystique : réflexions à partir de quelques auteurs grecs

Matthieu Cassin
Fondation Thiers – IRHT (CNRS, UPR 841)

Qu'y a-t-il avant la mystique syriaque ? Pour chacun des auteurs étudiés dans ce volume, quels sont leurs sources et leurs modèles ? À une telle question, il semble facile de répondre de prime abord : les sources principales des mystiques syriaques, ce sont les mystiques grecs ; on peut formuler autrement cette première affirmation : les sources de la mystique syriaque, c'est la mystique grecque[1]. Il est à peine besoin de rappeler ce fait tant l'influence des Pères grecs est décisive dans la tradition syriaque[2]. Il faut bien sûr nuancer cette affirmation, car d'autres sources sont à prendre en compte, mais c'est sur ce domaine que je me concentrerai ici[3].

Aussitôt, cependant, au moins deux questions surgissent : qu'est-ce qu'un mystique – et donc, qu'est-ce que la mystique ? Quels sont les auteurs grecs, ou les textes grecs, que l'on peut qualifier de mystiques ? Une troisième question en découle assez naturellement : de cet ensemble, qu'est-ce qui a eu une influence sur les auteurs syriaques, c'est-à-dire à la fois qu'est-ce qui a été lu directement en grec, et surtout qu'est-ce qui a été traduit ?

On peut supposer ces questions tranchées et, comme le fait le père Beulay dans son ouvrage sur les mystiques syro-orientaux[4], s'engager d'emblée dans l'étude des doctrines mystiques, de leur contenu et de leurs images, en choisissant soit une perspective thématique (ténèbre, lumière, amour, extase etc.), soit une étude par auteur, grec ou syriaque.

1. Je remercie Paul Géhin pour son aide précieuse et généreuse.

2. Schmidt & Gonnet 2007.

3. Je ne prétends pas donner ici une introduction générale à la mystique syriaque ; on trouvera des éléments en ce sens dans Brock 2001, ou dans l'ouvrage classique de Beulay 1987, qui ne porte cependant que sur la mystique syro-orientale ; voir aussi Guillaumont 1990, en particulier col. 1437-1442.

4. Beulay 1987, introduction.

Les mystiques syriaques, A. Desreumaux (éd.), Paris, 2011 (Études syriaques 8), p. 9-26.

Ce n'est pas le chemin que je prendrai ici, et je voudrais surtout m'arrêter à des questions préliminaires qui touchent à la définition, c'est-à-dire aux limites, de l'objet qui est le nôtre aujourd'hui. Dans un premier temps, c'est la définition de la mystique elle-même qui fera l'objet de notre enquête, afin d'en préciser les contours et les marges fluctuantes ; en un second temps, ce sont les auteurs et les textes grecs, envisagés sous différents aspects, qui constitueront notre matière.

Mystique : questions autour d'une définition

Le premier point, trop évident peut-être, consiste à éclaircir l'objet même dont nous parlons – ce qui est loin d'être aisé, et peut même sembler paradoxal lorsqu'il s'agit précisément de *mystique*, c'est-à-dire, en grec, de quelque chose de caché, de secret.

Définitions anciennes et modernes

En grec – l'enquête serait à mener dans le vocabulaire des différents auteurs syriaques envisagés ici – il n'existe pas d'emblée un domaine bien défini que l'on pourrait qualifier de mystique, ni même de théologie mystique. Le vocabulaire employé aujourd'hui dérive d'une racine qui désigne la fermeture des yeux ou de la bouche, μύω[5]. Elle intervient, dans le contexte des religions helléniques, pour qualifier les cultes que l'on appelle de ce fait « cultes à mystères », c'est-à-dire ceux qui comportent une initiation et une part de secret. C'est par une évolution complexe, qui se produit principalement à travers l'usage métaphorique platonicien, puis chrétien, de ce lexique, que se réalise la transformation qui conduit au sens actuel de « mystique »[6]. Si l'on a souvent voulu ramener la mystique chrétienne à des sources mystériques filtrées par le platonisme, les études récentes sur les cultes à mystères helléniques montrent clairement qu'il faut distinguer ces deux champs, comme l'a rappelé par exemple Walter Burkert[7]. De tels débats découlaient des discussions abondantes

5. Chantraine 1999, p. 728-729.

6. Pour l'étude de l'évolution sémantique du terme, en lien avec celui de « mystère », voir Bouyer 1986.

7. Burkert 2003, en particulier p. 10 : « C'est aussi se fourvoyer complètement que d'associer les mystères au mysticisme pris dans son véritable sens, c'est-à-dire la transformation de la conscience par la méditation, le yoga ou des moyens analogues. C'est seulement par un développement complexe de métaphores platoniciennes et chrétiennes que le mot *mystikos* a finalement acquis cette signification, apparemment pas avant les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Plus révélatrices sont les traductions latines standards des mots grecs *mystèria*, *myein*, *myèsis*, par

sur le platonisme des Pères, et plus largement sur l'influence, supposée déformante, de l'hellénisme sur le christianisme ; ces questions, soulevées dès la Renaissance, se sont sans cesse renouvelées et ont trouvé une nouvelle jeunesse dans les travaux du protestantisme allemand[8]. Vue à travers ce prisme, la mystique chrétienne, en particulier antique, était réduite à une transposition plus ou moins abâtardie de l'ascension platonicienne de l'âme vers l'Un en domaine chrétien. Ce n'est pas la perspective que je retiendrai ici, mais il faut garder en mémoire cette problématique, car elle a amplement marqué l'historiographie et peu d'études en sont exemptes.

Comment en est-on venu à parler de mystique, et plus précisément, à partir du Pseudo-Denys – et nous retrouvons déjà l'un des points de contacts les plus décisifs de la mystique chrétienne avec le néoplatonisme – de « théologie mystique » ? Avant d'en arriver à définir un domaine sinon séparé, du moins relativement délimité, l'adjectif μυστικός a caractérisé trois types de réalités : d'une part, le salut lui-même, en ce qu'il a de caché et de révélé dans l'Incarnation, d'autre part ce qu'on nomme dans le monde latin sacrements, désignés en grec comme des « mystères », et en particulier le baptême et l'eucharistie – d'où le titre de *Mystagogie* donné par Maxime le Confesseur à son traité[9] – et enfin un type de lecture de l'Écriture, ou une part de ses interprétations. À partir de ces emplois, et des réflexions synthétiques de quelques auteurs, on a dégagé peu à peu un domaine que l'on a appelé « mystique ». On considère en général que cette notion recouvre le terme supérieur de la vie spirituelle, c'est-à-dire l'union personnelle avec Dieu, et tout ce qui lui est lié. Elle constitue le couronnement tant de la théologie que de la vie chrétienne.

Cependant, l'essentiel de la réflexion théorique contemporaine sur la mystique chrétienne s'est fondamentalement développée à la lumière de la mystique médiévale et moderne, en particulier occidentale, de ses problématiques et de ses écrits[10] ; les tentatives de construire une approche

initia, *initiare*, *initiatio*, d'où viennent le mot et le concept d'"initiation" dans les langues modernes. Dès lors, nous pouvons dire que les mystères sont des cérémonies d'initiation, des cultes dans lesquels l'admission et la participation dépendent de quelque rituel propre, à accomplir sur le candidat. Le secret et, dans la plupart des cas, une mise en scène nocturne accompagnent cet exclusivisme. »

8. Sur ce sujet, qui a suscité une bibliographie pléthorique, voir par exemple Arnou 1935, Le Boulluec 1993, Meijering 1985 ; il faut encore consulter Glawe 1912, d'une très grande richesse.
9. Sur ce genre littéraire et théologique, voir l'ouvrage classique de Bornert 1966, ainsi que l'étude de Balthasar 1961².
10. Pour l'évolution du mot « mystique » dans la langue française, voir l'étude classique de Certeau 1964.

théorique à partir des textes anciens se sont elles-mêmes principalement appuyées sur les auteurs qui en ont présenté une vision synthétique et structurée, comme le Pseudo-Denys, au détriment d'auteurs plus diffus, moins théoriques[11]. Il importe donc de garder constamment à l'esprit ces difficultés, afin de ne pas nous laisser induire en erreur par des cadres conceptuels inadaptés, comme le rappelle Charles-André Bernard, l'un des grands connaisseurs en la matière, dans le premier volume de son enquête phénoménologique à travers la mystique dans l'Église catholique[12] :

> « Rien sans doute n'est plus difficile et controversé que le sens des mots "mystiques" et "théologie mystique" ou, si l'on préfère, du mot "mystique" considéré comme adjectif ou substantif féminin. Pour se rendre compte de l'ampleur du problème, il suffit de remarquer que, pour nous, la connotation de ces expressions renvoie à une expérience psychologique particulière ; pour les Anciens, à une réalité cachée. »[13]

En effet, dès que l'on cherche à creuser plus profondément dans cette matière, apparemment évidente, on se heurte à des difficultés peu aisées à surmonter ; voici comment le même auteur les résume, à l'orée de la synthèse rédigée à la suite de l'enquête précédemment évoquée :

> « Les études précédentes de phénoménologie de la vie mystique chrétienne ont pour conséquence certaine d'écarter toute notion formelle univoque de mystique. Certes, il est difficile de lutter contre la tendance, si enracinée dans les esprits, de recourir à des concepts que l'on voudrait clairs, définitifs, et du fait même, capables de soutenir une discussion dialectique. Mais, à la lumière de la variété des types mystiques

11. On notera cependant la tentative précoce de Dom Anselme Stolz pour revenir à une compréhension de la mystique distincte de sa conceptualisation occidentale médiévale : Stolz 1947[2]. La définition récapitulative qu'il propose à la fin de son ouvrage indique clairement cette tension, tout comme le choix qu'il fait d'écarter le Pseudo-Denys pour partir plutôt des textes pauliniens : « La mystique ne se réduit pas à une expérience sentimentale de la vérité religieuse, expérience qui en soi n'a rien à voir avec elle. L'expérience de Dieu dans la mystique consiste essentiellement dans un approfondissement de la vie surnaturelle ; n'ayant aucun lien nécessaire avec un état d'âme absolument nouveau et jusque-là inconnu, elle se situe au-delà du pur psychologisme. Ainsi que nous l'avons montré, la mystique c'est *l'expérience de l'insertion du fidèle dans le courant de la vie divine, à laquelle on accède par les sacrements, par l'Eucharistie surtout*. » (*op. cit.*, p. 254-255).

12. Bernard 1994 ; Bernard 1998 ; Bernard 2000.

13. Bernard 1994, p. 187.

> décrits, qui ne voit que choisir l'un d'entre eux comme la norme absolue procède d'une décision assez arbitraire. »[14]

Comment définir ce qui fait l'objet de nos travaux, sans restreindre ou orienter d'emblée notre matière ? On peut retenir, tout d'abord, la distinction fondamentale introduite par le même auteur, entre l'objet de la mystique, ce qu'elle cherche à atteindre, et son versant subjectif, celui de la méthode employée pour atteindre cet objet[15]. L'objet de la mystique chrétienne n'est pas le plus difficile à définir : son terme est Dieu, un et trine, révélé pleinement en l'Incarnation rédemptrice du Fils, accessible par l'Écriture et les sacrements, proprement appelés *mystères*. Du côté subjectif, le trait caractéristique serait « une rupture de niveau entre la conscience commune insérée dans le monde et une conscience supérieure en tension vers un autre monde »[16]. La difficulté naît, cependant, lorsqu'on envisage les voies qui mènent à ce niveau de conscience supérieur, et la manière de le représenter.

Il faut en outre ajouter de suite un élément caractéristique, le « sentiment de présence »[17], qui caractérise cette rencontre de la divinité au débouché de voies qui dépassent la sensation et les concepts ; la description de ces voies constitue l'un des constituants majeurs des écrits mystiques. Mais ce but et terme même de la démarche mystique n'est ni évident ni facilement descriptible :

> « Or, même pour un chrétien, dire qu'il atteint Dieu n'est pas si clair qu'il y paraît : cette atteinte est-elle connaissance ? Intuition ? Union d'amour ? Expérience dans la foi ? Conformation au Christ ? Si l'on considère comme légitimes tous ces aspects, encore faut-il en déterminer les articulations et la voie qu'il convient de suivre pour atteindre le terme. »[18]

Enfin, est-il besoin de rappeler que les écrits sur la mystique, qu'il s'agisse de récits d'expériences, d'une théologie élaborée à partir d'expériences ou de toute autre forme littéraire, sont toujours des reconstitutions a posteriori, qui ne reflètent qu'imparfaitement l'expérience momentanée et reposent, plus ou moins, sur un processus de rationalisation des phénomènes vécus. Ces textes reflètent l'expérience fondamentale et

14. Bernard 2005, p. 57.

15. Bernard 2005, p. 77-80.

16. Bernard 2005, p. 85.

17. Voir par exemple sur ce point Festugière 1975[4], p. 260-262, 343-346 (à propos du Beau).

18. Bernard 2005, p. 57.

fondatrice, qui transforme celui qui la vit ; citons une dernière fois le père Bernard, qui dit à propos d'Origène :

> « Plus que la spéculation, plus même que les connaissances auxquelles parvient le cheminement mystique, importe la transformation intérieure du chrétien. »[19]

Mystique chrétienne et mystique non chrétienne

Jusqu'à présent, nous nous sommes placés dans la perspective d'une mystique uniquement et évidemment chrétienne. Dans le monde hellénophone, cependant, une telle délimitation ne va pas de soi, au point que tout un courant de la recherche a voulu voir dans la partie mystique de la théologie des Pères grecs l'un des éléments clefs de l'influence supposée corruptrice du platonisme sur le christianisme des origines[20]. On trouve des positions assez proches de cette tendance, quoique plus nuancées, dans les études du père André-Jean Festugière sur la mystique hellénique et la mystique chrétienne[21].

Mais avant même d'entrer dans le dédale des réflexions sur une mystique non chrétienne dans le monde grec, que l'on rattache le plus souvent aux cercles néoplatoniciens mais qui les déborde largement – on pense par exemple à l'hermétisme[22] – un préalable méthodologique conduit à écarter assez rapidement cette piste. En effet, la part de la littérature grecque non chrétienne qui touche directement à la mystique, en particulier philosophique, n'a pas été traduite en syriaque, ou du moins n'en avons-nous plus de traces[23]. Pas de traduction complète des *Traités* de Plotin à date ancienne, pas non plus de traduction de Proclus ou de

19. Bernard 1994, p. 131.

20. Cf. *supra* p. 10-11 et n. 8. Voir aussi Bouyer 1986, p. 230 : « Cette synthèse dionysienne suscite par excellence l'accusation d'hellénisme, de platonisme défigurant la spiritualité chrétienne. Elle devait aboutir, chez un Ritschl, un Heiler, un Nygren et leurs épigones, à cette conviction quasi dogmatique que la mystique, dans le christianisme catholique, n'est qu'une substitution d'une spiritualité foncièrement étrangère à la Bible et n'ayant plus rien de commun avec la spiritualité chrétienne authentique. »

21. Voir par exemple Festugière 1950 – qui reprend une recension que l'auteur avait donnée de K. Rahner & M. Viller, *Aszese und Mystik in der Vaterzeit*, Fribourg, Bâle, Vienne, 1939, et d'abord parue sous le titre « Ascèse et mystique au temps des Pères », *La Vie spirituelle* 61.2, 1939, p. [65]-[84] – en particulier p. 141-142.

22. Festugière 1967 (première publication dans les *Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel, 1950) ; voir surtout Festugière 2006, IV, p. 141-267.

23. Voir par exemple Brock 2007 ; Hugonnard-Roche 2007.

Damascius qui nous soient parvenues. S'il importe de prêter attention aux influences philosophiques sur les mystiques syriaques, il faut donc tenir compte des difficultés propres à la transmission de cette tradition : bien souvent, elle a dû atteindre les auteurs syriaques par l'intermédiaire des auteurs grecs chrétiens, ou bien son influence suppose une lecture des œuvres philosophiques dans leur langue d'origine, le grec, ce qui en restreint la portée[24].

Corpus

Une fois ces préliminaires posés, il nous est loisible d'entrer plus avant dans l'étude des auteurs et des œuvres qui ont pu servir de source d'inspiration aux mystiques syriaques. Rappelons tout d'abord une évidence : si les auteurs chrétiens de langue grecque constituent la source principale des développements de la mystique en domaine syriaque, il ne faudrait pas négliger cependant deux autres sources, elles aussi d'importance. La première est si évidente qu'il est à peine besoin de la mentionner : il s'agit de la Bible, Ancien et Nouveau Testaments. On verra dans la suite de l'exposé que certains épisodes ou personnages ont été pris très tôt comme modèles d'une expérience spirituelle particulière, que nous qualifions de mystique. Une telle interprétation, si elle passe souvent aux auteurs syriaques par le biais des auteurs grecs, peut aussi naître directement en syriaque et échapper ainsi à la médiation hellénique. En second lieu, il ne faut pas négliger certains aspects de la production d'auteurs syriaques antérieurs au grand mouvement de traduction depuis le grec, comme Éphrem ou Aphraate, qui ont influencé directement les auteurs postérieurs, ou des auteurs plus tardifs mais non moins importants que leurs confrères grecs pour le développement de la mystique syriaque, comme Jean d'Apamée[25] ou l'auteur du *Livre des degrés*[26].

Je prendrai, pour la suite de l'enquête, un biais un peu scolaire, afin de tendre à plus de clarté, en envisageant dans un premier temps les différents auteurs grecs, dans un ordre grossièrement chronologique, dont une part au moins de la production conservée peut se ranger dans la catégorie de la mystique, avant de considérer, de manière transversale, la question des genres et des modèles littéraires.

24. Pour ces éléments, voir Hugonnard-Roche 2007 et Hugonnard-Roche 2004, p. 5-20.

25. Bradley 1974 ; Strothmann 1972 ; Lavenant 1984.

26. Guillaumont 1976 ; Guillaumont 1974.

Auteurs

Voici pour commencer une liste putative des auteurs qui, dans le monde grec et avant le VII^e^ siècle, ont joué un rôle dans le développement de la mystique. Au fur et à mesure, je tenterai de préciser lesquels ont été traduits en syriaque, lesquels ont simplement été reçus à travers d'autres intermédiaires grecs et, autant que faire se peut, les œuvres les plus importantes pour le domaine qui nous intéresse ici[27].

La plupart des études font remonter au moins à Clément d'Alexandrie – sinon à Ignace d'Antioche[28] – les débuts de la réflexion mystique dans le monde de langue grecque[29]. On trouve en effet formalisées chez cet auteur les bases de ce qu'il est convenu d'appeler « tradition alexandrine », avec un accent particulier mis sur la connaissance, γνῶσις. Cependant, les œuvres de Clément ne semblent pas avoir été traduites en syriaque et c'est par l'intermédiaire d'auteurs postérieurs que son héritage a été reçu dans ce domaine linguistique.

Le second nom à évoquer est bien évidemment celui d'Origène, quelles qu'aient pu être les controverses modernes sur la place à accorder à la mystique dans son œuvre[30]. C'est en effet avec lui que se mettent en place les grands lieux de la réflexion mystique à partir de l'Écriture : l'explication de l'Exode, avec la figure de Moïse, ainsi que celle du Cantique des cantiques, sont les lieux par excellence où son exégèse conduit aux sommets de l'expérience spirituelle et envisage l'union de l'homme et de l'âme avec Dieu. Cependant, comme pour Clément d'Alexandrie, nous n'avons pas conservé de traduction syriaque de son œuvre (si ce n'est dans le cas des *Hexaples*) et son héritage est une nouvelle fois passé par l'intermédiaire d'autres auteurs grecs.

Avec les écrivains du quatrième siècle, nous parvenons sur un terrain plus sûr : évoquons tout d'abord brièvement, parce que des enquêtes plus approfondies manquent largement, la figure de Grégoire de Nazianze, celui que la tradition appelle « le théologien ». Si ce n'est pas à lui qu'on pense en premier lieu, parmi les Cappadociens, pour la mystique, mais à son ami

27. Voir GONNET 2007, ainsi que l'étude encore fondamentale de BAUMSTARK 1922, p. 75-93. D'autres références seront indiquées pour certains auteurs.

28. BAUMSTARK 1922, p. 75-76.

29. Voir par exemple LEMAÎTRE 1962 (= I. HAUSHERR), col. 1767-1768 et col. 1787 pour la question de la place respective de Clément et d'Ignace aux origines de la mystique chrétienne de langue grecque.

30. CROUZEL 1957, pour le débat sur l'attribution du rôle fondateur à Origène ou à Grégoire de Nysse, tranché par H. Crouzel en faveur d'Origène. Voir aussi VÖLKER 1931 ; CROUZEL 1961.

Grégoire de Nysse, il ne faut cependant pas le négliger ; l'ample diffusion de son œuvre y incite d'autant moins[31]. Tant ses poèmes que ses discours contiennent en effet des sections qui touchent clairement au domaine mystique, en particulier à propos de la lumière[32].

Grégoire de Nysse, dont on a jadis voulu faire le « père de la mystique »[33], est au moins le premier jalon décisif dans le passage de la mystique grecque à la mystique syriaque. Si toutes ses œuvres n'ont pas été traduites en syriaque[34] – c'est entre autres le cas de la *Vie de Moïse*, pièce pourtant importante pour la compréhension de sa théologie spirituelle – le *Commentaire sur le Cantique*, qui est sans doute le texte majeur de cet auteur dans le domaine mystique, a été traduit et largement utilisé[35] et d'autres œuvres, comme les *Homélies sur les Béatitudes*, ont aussi été reçues dans le domaine syriaque[36].

Il faut, dans la foulée, évoquer un autre auteur, dont l'importance pour les mystiques syriaques est plus grande encore, Évagre le Pontique. La forme de sa pensée, relativement systématique, et de ses écrits, en particulier le goût pour les courts chapitres et les formules frappantes, a contribué à lui assurer une grande postérité, y compris comme modèle littéraire. Pour le domaine mystique, on notera en particulier, parmi ses œuvres, les *Lettres*, les *Skêmmata*, les *Chapitres sur la prière* – qui ne sont largement connus en syriaque que par une version incomplète qui s'arrête au chapitre 32[37] – ainsi que la version S_1 des *Kephalaia gnostica*, qui accentue la dimension mystique de cette œuvre au détriment de son contenu métaphysique, contrairement à S_2, moins diffusée[38].

Avec le Pseudo-Macaire, nous entrons dans un domaine plus complexe ; en effet, non seulement nous avons affaire ici à un corpus pseudépigraphique, ou du moins dont l'auteur n'est pas clairement identifié, mais en outre, la transmission des œuvres rassemblées en grec sous ce nom ne s'est pas faite

31. Voir les éléments rassemblés par Taylor 2007, p. 50-53, qui renvoie en particulier à Detienne 2000.

32. Voir par exemple Alfeyev 2006, chap. 4.

33. Daniélou 1944, p. 6. Pour une position contraire, voir Crouzel 1957. Sur la mystique de Grégoire, voir, outre le livre classique de Daniélou 1944 et Völker 1955, Laird 2004.

34. Parmentier 1989 ; Taylor 2007, p. 53-54.

35. Van den Eynde 1939.

36. Bruns 2000.

37. Géhin 2005, p. 182, 192-194.

38. On peut se reporter commodément à Guillaumont 2004, synthèse posthume, pour l'ensemble de l'œuvre d'Évagre et les traductions qui en ont été faites. Pour la comparaison des deux versions des *Kephalaia gnostica*, voir Guillaumont 1962, p. 200-258.

en syriaque de manière intégrale, ni sous une forme comparable à celle des corpus grecs[39]. Au plan littéraire, les textes qui nous sont transmis prennent la forme d'homélies, de questions et réponses ainsi que de lettres. Si une partie seulement de l'héritage macarien grec fut traduit en syriaque, l'influence de la spiritualité du Pseudo-Macaire fut grande, cependant ; l'étude exacte de sa postérité syriaque reste toutefois à mener, comme le soulignait récemment encore Marcus Plested dans son étude de l'influence du Pseudo-Macaire dans le monde hellénophone[40].

Un autre Pseudo doit être évoqué ici, du fait de sa grande importance tant dans le monde grec[41] que dans le monde syriaque : il s'agit bien évidemment du Pseudo-Denys. Je ne m'y attarderai pas, dans la mesure où il fait l'objet d'un traitement particulier dans ce volume. Rappelons simplement que c'est avec cet auteur que le terme de « théologie mystique » apparaît, mais aussi que cette dernière prend une forme plus systématique que chez ses prédécesseurs. Cela ne veut pas dire que les modèles bibliques évoqués à propos d'Origène ou de Grégoire de Nysse disparaissent[42] au profit d'une synthèse abstraite, voire philosophique, mais les textes bibliques ne forment plus chez lui la trame de l'écriture – sinon de la réflexion : ses textes ne se présentent plus comme des commentaires bibliques, mais comme des traités ordonnés, régis par une perspective propre.

Il faudrait évoquer encore d'autres auteurs : Diadoque de Photicé (V^e^ siècle), dont les *Cent chapitres* ont été traduits en syriaque, mais dont l'influence précise resterait à déterminer[43] ; Dorothée de Gaza (VI^e^ siècle), dont les *Instructions* ne semblent pas avoir laissé de trace directe en syriaque, pas plus que la correspondance de Barsanuphe et Jean (VI^e^ siècle) ; abba Isaïe, dont on connaît la fortune en syriaque[44], mais qui se montre fort discret, suivant la tradition du désert, « pour évoquer les sommets où conduit cette ascèse »[45]. Cependant, avec cet auteur, comme avec Marc

39. Desprez 1980, p. 22-23, pour un résumé commode ; Strothmann 1970 pour la présentation de la transmission syriaque ; Strothmann 1981, pour l'édition du texte.

40. Plested 2004.

41. Pour l'historiographie des études sur l'influence du Pseudo-Denys sur les auteurs postérieurs, et pour une réévaluation de son rôle à l'époque byzantine, voir Rigo 2004b, qui souligne en particulier le rôle de Nicétas Stéthatos dans sa redécouverte.

42. Voir par exemple Andia 2010.

43. S'ils ont bien été traduits, leur diffusion n'a cependant pas forcément été très importante ; voir Baumstark 1922, p. 339 ; Géhin 2009, p. 82, à propos du manuscrit Sinaï, Monê tês hagias Aikaterinês, Nouvelles découvertes syr. M39N.

44. Draguet 1968a ; Draguet 1968b.

45. Regnault & Broc 1985[3], p. 35.

le Moine (Ve siècle)[46] ou Jean Climaque (VIIe siècle)[47], nous parvenons aux frontières de la littérature mystique et de la littérature ascétique[48].

Types d'œuvres

En effet, nous retrouvons ici sous un autre angle les difficultés de définition que nous évoquions en commençant : qu'est-ce qui relève de la mystique, et qu'est-ce qui y échappe ? Dans la tradition occidentale, médiévale et moderne, la chose est assez simple : certains genres littéraires, comme les « journaux mystiques », sont caractéristiques de ce domaine et aident à en définir les limites. Mais à la période qui nous intéresse ici, tel n'est pas le cas : pas ou peu de récits suivis d'expériences mystiques personnelles, racontées pour elles-mêmes et à la première personne par ceux qui les ont vécues. Chez les premiers auteurs évoqués, en particulier Origène et les deux Grégoire, les développements mystiques trouvent principalement place dans l'explication suivie du texte biblique, et tout particulièrement du *Cantique des cantiques*. Ces œuvres exégétiques ne sont d'ailleurs pas nécessairement adressées à des auditeurs monastiques : si l'on en croit les dernières études, les *Homélies sur le Cantique* de Grégoire de Nysse ont été prononcées dans sa ville épiscopale, avant d'être adressées dans un second temps à Olympias[49]. À ce stade, le fondement biblique de la réflexion mystique est encore clairement apparent : c'est en expliquant certains passages de l'Écriture, en particulier ceux qui concernent Moïse, les fiancés du Cantique, Jean et Paul, que les auteurs présentent leurs réflexions sur les stades les plus élevés de la vie spirituelle. On comprend ainsi aisément d'où viennent les images les plus fréquemment employées : l'ascension de la montagne, la ténèbre, le lieu de Dieu, avec Moïse ; l'amour, l'ivresse, avec le Cantique ; le voyage de l'âme, la vision indicible, avec Paul ; le repos auprès du Christ et la connaissance intime de sa personne divine, avec Jean, et bien d'autres encore.

Cependant, comme le montre assez nettement le bref parcours effectué parmi les auteurs grecs, la majorité des textes qui concernent la mystique se trouve parmi des œuvres ascétiques et monastiques, à l'exception notable du Pseudo-Denys ; cela ne signifie pas que le substrat biblique y ait disparu, mais ce n'est plus le texte de l'Écriture qui sert de fil conducteur

46. Pour l'histoire de la transmission du texte en syriaque, voir DURAND 1999, p. 17-21.

47. TEULE 1995.

48. On trouvera par exemple dans HAGMAN 2010, p. 1-24, un résumé des discussions contemporaines sur la définition de l'ascétisme et sa nature, ainsi que quelques éléments de réflexion sur les liens entre ascétisme et mystique.

49. CAHILL 1981, accepté par CORTESI 2000, p. 18-22.

à la composition, comme dans les commentaires d'Origène ou de Grégoire. Au contraire, on rencontre alors d'autres formes littéraires, homélies, centuries ou groupes de chapitres, questions et réponses, lettres etc., qui conduisent à donner une forme différente à la présentation de l'expérience mystique et à la réflexion qu'elle suscite. En outre, il devient alors plus difficile de distinguer ce qui relève des conseils et instructions ascétiques visant la conduite quotidienne des moines, et ce qui concerne proprement la part mystique de cette vie ; autrement dit, il ne s'agit plus d'œuvres traitant de bout en bout d'un itinéraire conduisant à l'union avec Dieu, mais d'aperçus plus ou moins fugitifs, sur cette union qui apparaît comme le couronnement de toute la vie monastique, lorsque cette dernière est présentée principalement comme une démarche contemplative[50].

Quelle postérité ces différentes formes littéraires ont-elles eu en syriaque, et quelle fut l'influence respective de chacune d'entre elles sur la mise en texte de la mystique en langue syriaque ? Une telle enquête dépasse le cadre de cette brève introduction.

Conclusion : classifications et écoles

Je voudrais revenir, pour conclure, sur un point qui paraissait acquis et qui a été soumis, depuis quelques années, à de justes critiques : il s'agit de la classification en courants ou en écoles des auteurs et des œuvres spirituels et mystiques. En la matière, l'article du père Hausherr, « Les grands courants de la spiritualité orientale », publié en 1935[51], joua un rôle fondateur. L'auteur y distinguait principalement, outre une spiritualité primitive, deux écoles, l'une adonnée à la contemplation, l'autre à l'ascèse monastique, avec Basile et les Pères du désert ; la première se subdivisait encore en deux, une branche intellectualiste, dont le représentant par excellence était Évagre, l'autre dite « du sentiment ou du surnaturel conscient », dont le Pseudo-Macaire était le chef de file ; une petite place était faite au Pseudo-Denys, sans lui accorder beaucoup de postérité. Cette division, et en particulier la bipartition Évagre/Pseudo-Macaire, ou intellect/cœur, a longtemps dominé les études sur les mystiques postérieurs.

Des voix l'ont cependant remise en cause : Antonio Rigo, par exemple, dans sa communication au colloque tenu en hommage au père Hausherr,

50. Pour la prépondérance du milieu monastique dans le monde syriaque, tant au plan du pouvoir ecclésiastique que de la culture, voir par exemple les indications de Debié 2010, en particulier p. 125-126, ainsi que Becker 2006.

51. Hausherr 1935.

revint de manière critique sur ces divisions, et en particulier sur l'application du modèle occidental des « écoles de spiritualité » au domaine grec et oriental[52]. Il attirait alors l'attention sur l'influence négative de ces grandes catégories, vues comme transhistoriques, et soulignait au contraire l'intérêt de s'attacher surtout aux modifications qu'un contexte historique, théologique, géographique donné induisait dans la réception des œuvres et des doctrines antérieures[53]. On trouve une démarche similaire dans l'étude consacrée par Marcus Plested à la postérité des écrits macariens dans le monde hellénophone : son enquête tend à montrer que, loin de se diviser en évagriens et macariens, les auteurs grecs postérieurs à ces deux corpus puisent, de manière différenciée, chez l'un et l'autre auteur, ou à l'une et l'autre tradition, et bâtissent, en fonction des circonstances et de leur orientation personnelle, de nouvelles synthèses[54].

Un tel changement de perspective, qui conduit à prêter une grande attention non seulement à l'identification des sources, mais surtout aux réécritures, quelles que soient leurs causes – controverses théologiques, contexte historique et culturel, fonctionnement de la communauté

52. Rigo 2004a ; voir aussi Rigo 2004b, p. 381-382, 417-418.

53. Rigo 2004a, p. 214 (= Rigo 2004b, p. 417-418) : « Non crediamo infatti che una lettura di tipo bipolare (Evagrio/Pseudo-Macario) sia di qualche utilità, né, tantomeno, una lettura che veda in un solo autore (Evagrio) l'unica chiave interpretativa e negli autori posteriori soltanto dei "trasmettitori" o degli epigoni. Senz'altro non c'è nulla di più ripetitivo della letteratura ascetico-spirituale bizantina, nella quale è possibile trovare, come ci ricordava Paul Géhin, un Evagrio al secondo, al terzo, quarto, quinto grado di rielaborazione, ma proprio i diversi tipi e momenti di uso, di interpretazione, di amplificazione di uno stesso testo rispecchiano, da un lato, l'evoluzione storica e il succedersi delle diverse epoche e, dall'altro, devono essere l'oggetto dello sforzo ermeneutico dello studioso moderno. L'analisi dei filoni e delle "scuole" non deve tradursi in una visione astorica valida per il V come per il XV secolo, ma deve basarsi su una distinzione tra le diverse fasi e le successive epoche e su una chiara consapevolezza di quali siano i momenti decisivi nello sviluppo storico della spiritualità bizantina. »

54. Plested 2004, en particulier p. 70-71 : « Far from distinguishing "currents of spirituality" the classical Byzantine approach was one of synthesis. [...] This interaction [entre Macaire et Évagre] was not one of opposing—or even sharply contrasting—spiritual currents, but rather the interplay of distinctive yet complementary insights into the nature of the Christian life. Despite coming from very different angles, the teachings of our authors—both of whom have nourished many generations of Christians despite varying degrees of ecclesiastical censure—are far from incompatible. » Voir aussi Golitzin 1994, p. 152-153 pour des réserves semblables, liées à de prudentes mises en garde sur l'importation des catégories occidentales médiévales dans l'étude de la spiritualité patristique et byzantine.

monastique etc. – est déjà à l'œuvre dans les études syriaques, à n'en pas douter.

Ce bref aperçu des problématiques générales sur la mystique et des auteurs grecs concernés n'avait pas d'autre ambition que d'introduire aux travaux qui vont suivre, et d'inviter à reprendre, au fur et à mesure de l'étude de chaque auteur, de chaque texte, la question de ses rapports avec les auteurs grecs qui le précèdent, sous un jour renouvelé.

Bibliographie

ALFEYEV 2006 : Hilarion ALFEYEV, *Le Chantre de la lumière. Introduction à la spiritualité de saint Grégoire de Nazianze*, Paris (Théologies).

ANDIA 2010 : Ysabel de ANDIA, « Moïse et Paul, modèles de l'expérience mystique chez Grégoire de Nysse et Denys l'Aréopagite », *Studia Patristica* 48, p. 189-204.

ARNOU 1935 : René ARNOU, « Platonisme des Pères », *Dictionnaire de théologie catholique* 12.2, col. 2258-2392.

BALTHASAR 1961[2] : Hans Urs von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie : das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln (1941[1]).

BAUMSTARK 1922 : Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn.

BECKER 2006 : Adam BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom : the School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia (Divinations : Rereading Late Ancient Religion).

BERNARD 1994 : Charles-André BERNARD, *Le Dieu des mystiques. Les voies de l'intériorité*, Paris (Théologies).

BERNARD 1998 : Charles-André BERNARD, *Le Dieu des mystiques.* II. *La conformation au Christ*, Paris (Théologies).

BERNARD 2000 : Charles-André BERNARD, *Le Dieu des mystiques.* III. *Mystique et action*, Paris (Théologies).

BERNARD 2005 : Charles-André BERNARD, *Théologie mystique*, Paris (Théologies).

BEULAY 1987 : Robert BEULAY, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne (L'Esprit et le feu).

BORNERT 1966 : René BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e^ au XV^e^ siècle*, Paris (Archives de l'Orient chrétien 9).

BOUYER 1986 : Louis BOUYER, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris.

BRADLEY 1974 : Bruce BRADLEY, « Jean le Solitaire (d'Apamée) », *Dictionnaire de spiritualité* 8, col. 764-772.

BROCK 2001 : Sebastian BROCK, « La prière et la vie spirituelle selon les Pères syriaques (présentation générale) », *Parole de l'Orient* 26, p. 201-227 (original anglais : 1987).

BROCK 2007 : Sebastian BROCK, « A Syriac Intermediary for the Arabic *Theology of Aristotle* ? In Search of a Chimera », dans C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture" held in Strasbourg, March 12-14, 2004*, Leyde, Boston (Philosophia antiqua 107), p. 293-306.

BRUNS 2000 : Peter BRUNS, « Gregors sechste Rede von den Seligkeiten und das Problem der Gotteschau in der syrischen Mystik », dans H. R. Drobner & A. Viciano (éds), *Gregory of Nyssa : Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)*, Leyde, Boston, Cologne (Supplements to Vigiliae Christianae 52), p. 293-310.

BURKERT 2003 : Walter BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris (Vérité des mythes) (original anglais : 1987).

CAHILL 1981 : J. Barry CAHILL, « The Date and Setting of Gregory of Nyssa's commentary on the Song of Songs », *Journal of Theological Studies* 32, p. 447-460.

CERTEAU 1964 : Michel de CERTEAU, « "Mystique" au XVII^e^ siècle. Le problème du langage "mystique" », dans *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. II. Du Moyen Âge au siècle des Lumières*, Paris (Théologie 57), p. 267-291.

CHANTRAINE 1999[2] : Pierre CHANTRAINE *et alii*, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris.

CORTESI 2000 : Alessandro CORTESI, *Le « Omelie sul Cantico dei cantici » di Gregorio di Nissa : Proposta di un itinerario di vita battesimale*, Rome (Studia ephemeridis augustinianum 70).

CROUZEL 1957 : Henri CROUZEL, « Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique ? Une controverse récente », *Revue d'ascétique et de mystique* 33, p. 189-202.

CROUZEL 1961 : Henri CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Paris (Museum Lessianum, Section théologique 56).

DANIÉLOU 1944 : Jean DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris (1954[2]).

DEBIÉ 2010 : Muriel DEBIÉ, « Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques », dans F. Jullien (éd.), *Le monachisme syriaque*, Paris (Études syriaques 7), p. 123-168.

DESPREZ 1980 : Vincent DESPREZ, *Pseudo-Macaire, Œuvres spirituelles. I, Homélies propres à la Collection III*, Paris (SC 275).

DETIENNE 2000 : Claude DETIENNE, « Grégoire de Nazianze dans la tradition syriaque », dans B. Coulie (éd.), *Studia Nazianzenica*, Turnhout, Louvain (CCSG 41), p. 175-183.

DRAGUET 1968a : René DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe. Introduction au problème isaïen. Version des logoi I-XIII avec des parallèles grecs et latins ; Version des logoi XIV-XXVI avec des parallèles grecs*, Louvain (CSCO 293-294).

DRAGUET 1968b : René DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe. Les témoins et leurs parallèles non-syriaques. Édition des logoi I-XIII et XIV-XXVI*, Louvain (CSCO 289-290).

DURAND 1999 : Georges Matthieu de DURAND, « La tradition des œuvres de Marc le Moine », *Revue d'histoire des textes* 29, p. 1-37.

FESTUGIÈRE 1950 : André-Jean FESTUGIÈRE, « Ascèse et contemplation », dans *L'Enfant d'Agrigente*, Paris (1939[1]).

FESTUGIÈRE 1967 : André-Jean FESTUGIÈRE, « Cadre de la mystique hellénistique », dans *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, p. 13-27.

FESTUGIÈRE 1975[4] : André-Jean FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris (Le Saulchoir, Bibliothèque de philosophie 11) (1936[1]).

FESTUGIÈRE 2006 : André-Jean FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris (Collection d'études anciennes, série grecque 75) (1949-1954[1]).

GÉHIN 2005 : Paul GÉHIN, « Les versions syriaques et arabes des *Chapitres sur la prière* d'Évagre le Pontique : quelques données nouvelles », dans *Les Syriaques, transmetteurs de civilisation. L'expérience du Bilâd el-Shâm à l'époque omeyyade*, Antélias (Patrimoine syriaque. Actes du colloque IX), p. 181-197.

GÉHIN 2009 : Paul GÉHIN, « Fragments patristiques syriaques des Nouvelles découvertes du Sinaï », *Collectanea Christiana Orientalia* 6, p. 67-93.

GLAWE 1912 : Walther GLAWE, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, Berlin (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 15).

GOLITZIN 1994 : Alexander GOLITZIN, « Hierarchy versus Anarchy ? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their Common Roots in Ascetical Tradition », *St Vladimir's Theological Quarterly* 38, p. 131-179.

GONNET 2007 : Dominique GONNET, « Liste des œuvres patristiques traduites du grec en syriaque », dans A. Schmidt & D. Gonnet (éds), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris (Études syriaques 4), p. 195-212.

GUILLAUMONT 1962 : Antoine GUILLAUMONT, *Les « Képhalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris (Patristica Sorbonensia 5).

GUILLAUMONT 1974 : Antoine GUILLAUMONT, « Situation et signification du *Liber graduum* dans la spiritualité syriaque », dans *Symposium Syriacum 1972, célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut pontifical oriental de Rome. Rapports et communications*, Rome (Orientalia Christiana analecta 197), p. 311-325.

GUILLAUMONT 1976 : Antoine GUILLAUMONT, « *Liber graduum* », *Dictionnaire de spiritualité* 9, col. 749-754.

GUILLAUMONT 1990 : Antoine GUILLAUMONT, « Spiritualité syriaque. 1. Les premiers siècles », *Dictionnaire de spiritualité* 14, col. 1429-1442.

GUILLAUMONT 2004 : Antoine GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Paris (Textes et traditions 8).

HAGMAN 2010 : Patrik HAGMAN, *The Asceticism of Isaac of Nineveh*, Oxford (Oxford Early Christian Studies).

HAUSHERR 1935 : Irénée HAUSHERR, « Les grands courants de la spiritualité orientale », *Orientalia Christiana periodica* 1, p. 114-138.

HUGONNARD-ROCHE 2004 : Henri HUGONNARD-ROCHE, *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris (Textes et traditions 9).

HUGONNARD-ROCHE 2007 : Henri HUGONNARD-ROCHE, « Le corpus philosophique syriaque aux VI^e^-VII^e^ siècles », dans C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network « Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture » held in Strasbourg, March 12-14, 2004*, Leyde, Boston (Philosophia antiqua 107), p. 279-291.

LAIRD 2004 : Martin LAIRD, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge and Divine Presence*, Oxford (Oxford Early Christian Studies).

LAVENANT 1984 : René LAVENANT, *Jean d'Apamée, Dialogues et traités : introduction, traduction et notes*, Paris (SC 311).

LE BOULLUEC 1993 : Alain LE BOULLUEC, « Antiplatonisme et théologie patristique. Quelques acteurs et témoins des controverses trinitaires aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », dans M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon. I. Le platonisme dévoilé*, Paris, p. 415-436.

LEMAÎTRE 1962 : Jules LEMAÎTRE (= I. HAUSSHER), « Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens », *Dictionnaire de spiritualité* 2.2, col. 1762-1911.

MEIJERING 1985 : Eginhard Peter MEIJERING, *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks*, Amsterdam (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 128).

PARMENTIER 1989 : Martin F. G. PARMENTIER, « Syriac Translations of Gregory of Nyssa », *Orientalia Lovaniensia periodica* 20, p. 143-193.

PLESTED 2004 : Marcus PLESTED, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford (Oxford Theological Monographs).

REGNAULT & BROC 1985[3] : Lucien REGNAULT & Hervé de BROC, *Abbé Isaïe, Recueil ascétique*, Bégrolles-en-Mauges (Spiritualité orientale 7bis) (1970[1]).

RIGO 2004a : Antonio RIGO, « La spiritualità bizantina e le sue scole nell'opera di Irénée Hausherr », *Orientalia Christiana periodica* 70, p. 197-216.

RIGO 2004b : Antonio RIGO, « La spiritualità monastica bizantina e lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita », dans M. Bielawski & D. Hombergen (éds), *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio « Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano » per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo, Roma, 28 maggio – 1° giugno 2002*, Rome (Studia Anselmiana 140, Analecta monastica 8), p. 379-418.

SCHMIDT & GONNET 2007 : Andrea SCHMIDT & Dominique GONNET (éds), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris (Études syriaques 4).

STOLZ 1947[2] : Anselme STOLZ, *Théologie de la mystique*, Chevetogne (1939[1]).

STROTHMANN 1970 : Werner STROTHMANN, « Makarios und die Makariosschriften in der syrischen Literatur », *Oriens Christianus* 54, p. 96-105.

STROTHMANN 1972 : Werner STROTHMANN, *Johannes von Apamea, Sechs Gespräche mit Thomasios, der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen*, Berlin (Patristische Texte und Studien 11).

STROTHMANN 1981 : Werner STROTHMANN, *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios*, Wiesbaden (Göttingen Orientforschungen. 1. Reihe, Syriaca).

TAYLOR 2007 : David G. K. TAYLOR, « Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque », dans A. Schmidt & D. Gonnet (éds), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris (Études syriaques 4), p. 43-61.

TEULE 1995 : Herman TEULE, « L'Échelle du Paradis de Jean Climaque dans la tradition syriaque : premières investigations », *Parole de l'Orient* 20, p. 279-293.

VAN DEN EYNDE 1939 : Ceslas VAN DEN EYNDE, *La version syriaque du commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des cantiques*, Louvain (Bibliothèque du Muséon 10).

VÖLKER 1931 : Walter VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes : eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik*, Tübingen.

VÖLKER 1955 : Walter VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden.

Mystique et liturgie entre Denys l'Aréopagite et le *Livre de Hiérothée* : aux origines de la mystagogie syro-occidentale

Emiliano Fiori
Vrije Universiteit, Amsterdam

Introduction : la mystique chez Denys, une question disputée[1]

Il n'y a aucune œuvre patristique telle que celle de Denys l'Aréopagite qui nous confronte à l'insuffisance d'un concept individualiste de la mystique pour expliquer une œuvre spirituelle grecque du VI^e^ siècle. Plus de cinquante années se sont écoulées depuis la publication de la célèbre monographie de Jan Vanneste sur Denys, *Le mystère de Dieu*[2]. Ce livre fut suivi par un article, dont le titre (« Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius Genuine ? »[3]) était très significatif. Ces deux travaux de Vanneste sont l'exemple le plus typique de l'incompréhension que le concept dionysien de mystique peut subir. L'argument principal de Vanneste, très bien manifesté dans son article, est que le mysticisme de Denys n'est qu'une théorie froide et abstraite ; le défaut de celle-ci consisterait donc à ne pas exprimer une expérience authentique et personnelle de l'auteur.

C'est précisément contre une telle approche de Denys que les études du père Alexander Golitzin ont été adressées dans les années 1990, surtout sous la forme d'une grande mais assez méconnue monographie, *Et introibo ad altare Dei*, consacrée à la doctrine mystagogique de Denys et

1. L'indication des citations dionysiennes se réfère à l'édition critique de Göttingen : Suchla 1990 et Heil & Ritter 1991. Abréviations : *DN = Noms divins* ; *EH = Hiérarchie ecclésiastique* ; *Ép. = Épîtres* ; *MT = Théologie mystique*.
2. Vanneste 1959.
3. Vanneste 1963.

Les mystiques syriaques, A. Desreumaux (éd.), Paris, 2011 (Études syriaques 8), p. 27-44.

à ses prémisses dans la pensée chrétienne antérieure[4]. Il a réfuté cette approche émotionnelle et impressionniste de Denys. Bien que mû par un but confessionnel (à savoir la volonté de nier une vision de la patristique grecque trop conditionnée par des catégories de la contre-réforme), l'effort du père Golitzin allait dans la juste direction, en contribuant à esquisser une importante alternative de recherche. Dans sa perspective, le mot « mystique », en rapport à Denys, ne peut être vraiment compris que si on le réfère à une compréhension organique de la vie sacramentelle. *Mystikē theologia*, en ce sens, est un discours sur Dieu en relation avec l'expérience que l'homme a de Lui lorsqu'il prend part aux mystères de l'Église. Le mot *mystikē* ne prend donc son sens plus complet que si on le réfère aux sacrements en tant qu'expérience vivante des mystères de l'Église. Cette conception de la mystique, par ailleurs, n'est que le lieu commun de ce qui au VI^e^ siècle s'était déjà imposé comme l'orthodoxie de la théologie grecque. Ces concepts ne sonnent pas neufs, ils sonnent même banals et en fait Golitzin reliait son interprétation aux travaux de Vladimir Lossky et reconnaissait derrière lui une généalogie précise. Dans les années 1980, d'ailleurs, Paul Rorem avait déjà indiqué que le traité sur la *Théologie mystique*, apparemment bien étranger tant aux thèmes des traités hiérarchiques qu'aux spéculations abstraites des noms divins, devait être placé au cœur même du corpus dionysien : en étant l'explication paradoxale du but de la théologie et de la vie sacramentelle, il révélait le sens profond des *Areopagitica*[5].

Ce que nous voulons encore ajouter à ce sujet, c'est une analyse des préoccupations immédiates qui menèrent Denys à construire une structure théologique nouvelle destinée à appuyer ce qui à son époque était déjà la vérité orthodoxe sur la mystique. Nous nous demandons donc quel était son but lorsqu'il réaffirmait cette vérité commune sur les sacrements et l'expérience de Dieu dans le nouveau cadre d'un monde hiérarchique, fortement néoplatonisé.

Premièrement, on doit rappeler que Denys avait très vraisemblablement affaire à un courant problématique du monachisme syriaque du début du VI^e^ siècle. Il est probable que le conflit sous-jacent avec celui-ci donne au corpus entier sa raison d'être et sa forme en tant que son *casus belli*, et rend possible de lire les *Areopagitica* comme l'instrument d'une lutte pour la juste conception de la mystique. Mais cette conception est définie à son tour par l'appartenance de Denys à une tradition mystagogique syriaque assez bien déterminée – ceci sera un second point, plus spécifique et conclusif.

4. Golitzin 1994.

5. Rorem 1984 et Rorem 1989.

Les *Noms divins* et l'origénisme extrémiste : équilibre cosmique contre confusion[6]

Le but principal de Denys dans son traité spéculatif le plus ardu, les *Noms divins*, est de dégager une conception de l'économie divine dans le monde comme création d'un équilibre cosmique consistant, en général, en l'harmonie organique des identités bien définies de chaque être individuel. Cela est obtenu par l'application du fondement de la métaphysique de Proclus. Mais quelle était la raison immédiate de l'édification d'un tel équilibre cosmique ? Nous devons ici enrichir notre exposé, en introduisant de nouveaux personnages.

Dans une lettre à deux prêtres édesséniens, l'évêque syriaque Philoxène de Mabboug († 523) met en garde contre le danger représenté par l'hérésie d'un moine, Étienne bar Sudaili, qui prônait l'idée d'une union eschatologique radicale par essence et par nature de toutes les créatures avec Dieu et de l'enlèvement final des différences entre les personnes divines mêmes. Ce type d'union, disait Philoxène, est en fait une confusion (*bulbolo*, en syriaque)[7].

Un autre texte clé syriaque est le *Livre de saint Hiérothée*, attribué par une longue tradition à Étienne, contenant une doctrine qui de fait est très semblable à celle condamnée par Philoxène[8]. Ce livre est habituellement daté du milieu du VI^e^ siècle (mais il n'y a pas d'éléments suffisants pour le dater avec plus de précision), et il est de toute façon assurément postérieur aux *Areopagitica*, dont la première parution publique se fit à la *collatio cum severianis* à Constantinople en 532-533[9]. Le nouvel élément doctrinal par rapport à l'exposition de la doctrine d'Étienne par Philoxène est que la condition finale des créatures raisonnables est décrite techniquement comme un mélange avec Dieu, mélange qui est explicitement jugé supérieur à la simple union avec Dieu : celle-ci doit être atteinte et donc transcendée. Dans ce traité, la section centrale (livres II-IV) est consacrée à la montée

6. Nous reprenons dans ce paragraphe des éléments qui se trouvent déjà, en anglais, dans notre article Fiori 2011 à paraître.
7. La lettre dans Frothingham 1886, p. 28-48. Quelques corrections philologiques importantes dans Jansma 1984.
8. L'édition critique du *Livre* est publiée dans Marsh 1927. La monographie la plus récente (et excellente ; en fait la seule après celle de Frothingham) sur le *Livre de saint Hiérothée* a été écrite par Pinggéra 2002, qui est aussi l'auteur d'un article important sur le même sujet (Pinggéra 2008). Le *Livre* et son auteur possible, Étienne, avaient déjà été présentés et étudiés par Guillaumont 1962, p. 302-337.
9. La source de la citation dionysienne à la *collatio* est le Pseudo-Zacharie, *Hist Eccl*, IX, 15, p. 115-123 (textus II), 79-84 (versio II).

de l'intellect divinisé à travers les cieux : au sommet de cette montée, il est appelé Christ et complètement assimilé au Christ ; en plus, et de façon plus importante, il administre les sacrements principaux, c'est-à-dire le baptême et l'eucharistie, aux anges. L'encadrement théorétique de cette narration (livres I et V), étant fortement influencé par la protologie et l'eschatologie d'Évagre, définit le but de ce chemin mystique de l'intellect individuel, contribuer à la restauration de l'essence indifférenciée comprenant Dieu et les créatures, qui était perdu dès le début et sera restaurée dans l'*eschaton* par la dissolution de la Trinité même dans l'*ousia* restaurée. Ce qui est très important pour ce qui suit, est que ce mélange indifférencié est dénoté par le mot syriaque *ḥbikuto*.

Dernièrement, l'étude de la traduction syriaque des *Noms divins* dionysiens du médecin chef de Reš'ayna Serge († 536), confirme l'impression, déjà donnée par le texte grec original, que dans ce dernier l'opposition des concepts d'union et de confusion est l'un des concepts clés, comme si Denys avait été sensible à l'alarme de Philoxène ; et que cette opposition est obtenue par l'exploitation de la polarité typiquement néoplatonicienne de deux concepts de mélange, le bon type (*krasis*), identifié à la condition d'union cosmologique des créatures, et le mauvais (signifié par des adjectifs négatifs : a-*migēs*, a-*sygchytos*), identifié à la confusion. Cette polarité permet à Denys de séparer les concepts d'union et de confusion qui chez Étienne (selon Philoxène) étaient si dangereusement assimilés l'un à l'autre. Or, le terme syriaque identifiant le mauvais mélange dans la traduction de Serge est *ḥbikuto*, à savoir exactement le même que celui qui indique le mélange mystique (et eschatologique) suprême dans le *Livre de Hiérothée*, tandis que le mélange positif, la *krasis*, est traduit par un autre terme, *muzzogo*.

Il est très vraisemblable que Denys fut vraiment sensible à l'alarme de Philoxène, ou du moins il partagea ses préoccupations, et élabora la polarité néoplatonicienne des mélanges dans le contexte de la théologie patristique traditionnelle comme instrument pour neutraliser l'interprétation extrémiste que fait Étienne du mélange eschatologique évagrien (à repérer surtout dans la *Lettre à Mélanie* et dans les *Chapitres gnostiques*). Il opposa à cette interprétation le fondement métaphysique du système proclusien, à savoir le concept d'un mélange bon en tant qu'identique à un type d'union sans confusion, un concept qui servait chez Proclus, et servit chez Denys, comme pivot d'un équilibre non eschatologique mais métaphysique, qui ne sera pas détruit dans l'*eschaton* ; le *Livre de Hiérothée* serait donc une réaction par Étienne, ou par un de ses disciples, à l'attaque dionysienne, par la revendication de la positivité du concept du mélange-*ḥbikuto*. On peut donc résumer le cadre terminologique du mélange selon le schéma que voici :

bulbolo = confusion = *sygchysis*
ḥbikuto = racine de *mixis* dans adjectifs et adverbes négatifs = (*amiges*)
muzzogo = « bon » mélange = *krasis/sugkrasis*

– Philoxène, *Lettre* contre Étienne bar Sudaili

Union (telle qu'Étienne la conçoit)	=	Confusion
ḥad, *ḥdo*	=	*bulbolo*

– Denys-Serge, *Noms divins*

Union	différent de	Confusion
ḥdoyuto		*bulbolo*
‖		‖
muzzogo		*ḥbikuto*
« bon » mélange		« mauvais » mélange

L'étude classique sur Proclus de Werner Beierwaltes[10], par exemple, peut nous aider à esquisser une vision synthétique de ce qui était vraiment important pour Denys dans la métaphysique néoplatonicienne. Le savant allemand étudie en effet la *henōsis asygchytos* comme un des thèmes clés du système philosophique proclusien : étant donné que celui-ci est gouverné par la triade, le problème est pour Proclus de comprendre comment une organisation triadique de la réalité peut subsister « entre une annihilation complète », à savoir une confusion « des éléments dans leur unification même (*henōsis*), et leur distinction immédiate »[11]. La réponse de Beierwaltes est que c'est grâce au mélange sans confusion, qui est un type d'union dans lequel les distinctions ne sont pas perdues, que l'unité est montrée « non comme immédiate, mais plutôt comme relationnelle et médiate »[12]. Les composants de toute triade « s'entrelacent sans confusion et se distinguent sans se séparer l'un de l'autre »[13].

On voit ici la clé de l'attitude de Denys envers le néoplatonisme proclusien : une attitude qui le mena à appliquer le schéma ontologique proclusien, d'une part, et à le repenser en profondeur, de l'autre, ou à se passer de beaucoup de détails de celui-là : l'Aréopagite était intéressé par la base métaphysique du système et par ses conséquences immédiates, car c'était là la forme même de sa pensée, mais il n'était pas intéressé par

10. Beierwaltes 1965.

11. Beierwaltes 1965, p. 33 : « die Mitte zwischen einer absoluten Aufhebung der Elemente in der *henōsis* und einer relationslosen Unterschiedenheit. »

12. Beierwaltes 1965, p. 34 : « Das Mit-sein zeigt die Einheit nicht als eine unmittelbare, sondern als eine relationale, vermittelte Einheit. »

13. Proclus, *In Parm.* 757, 7 suiv.

le système en tant que tel. Denys doit avoir toujours pensé la théologie chrétienne de façon néoplatonicienne, devenant ainsi l'adversaire idéal face à une difficulté doctrinale telle que le panthéisme d'Étienne bar Sudaili : dans la base métaphysique de la pensée de Proclus, il a trouvé un principe ontologique qui immuniserait la doctrine chrétienne « orthodoxe » des dangers de la confusion, car c'était justement là l'une des clés du système proclusien.

Voilà donc le cadre général (et assez approximatif) dans lequel Denys a affaire à l'origénisme, et la raison probable de son exploitation de la pensée néoplatonicienne. Nous allons voir tout de suite que ce qui alarmait Denys, et lui faisait concevoir cette défense théorétique, étaient les conséquences ecclésiologiques de la théologie d'Étienne/Hiérothée : c'est-à-dire, la possibilité pour l'intellect individuel qui parvient au-delà de la limite de la simple union avec Dieu, d'avoir pouvoir sur les sacrements. Voilà ce dont il sera question dans le paragraphe qui suit.

La conception sacramentelle derrière l'origénisme extrémiste : l'attitude envers les sacrements dans le *Livre de Hiérothée* et chez Denys

Hiérothée

Le problème est donc : quelle est la forme de l'expérience mystique de Dieu chez Hiérothée ? Quelle est la forme de mysticisme auquel on a affaire dans le *Livre de Hiérothée* ? Cela devient plus clair si on lit quelques passages tirés du troisième *memro* du *Livre*, où l'auteur traite de l'administration du baptême et de l'eucharistie par l'intellect divinisé.

> « Il est évident pour nous, mon fils, que le Baptême par l'eau est le baptême du corps et n'est qu'un symbole et un type du glorieux et vrai baptême dont tous les intellects divins sont jugés dignes en ce lieu qui est au-dessus des cieux, en tant que nous savons que cela [...] est le grand et vrai baptême.
>
> L'intellect divin [...] voit le grand prêtre divin qui accomplit ces [rites], car [il] lui donne le signe, pour ainsi dire, du Baptême [...] et maintenant rien ne l'empêche de devenir en tout comme le Christ, et ainsi il abandonne l'appellation d'intellect et il est appelé "Christ" ; et lorsqu'il monte de ce saint Baptême, toute la glorieuse et sainte troupe qui administre en cet endroit est rassemblée. Ils viennent et adorent devant lui, et maintenant ils lui disent "que tous les anges de Dieu t'adorent" [cf. Heb 1, 6] ; et il tend sa main [...] et il donne la Paix à cette troupe bienheureuse et sainte [...] [III, 6] Sache donc, mon fils, que ce n'est plus le Christ qui est adoré

> maintenant, mais ces intellects qui sont jugés dignes d'unification ; et le Christ n'est plus leur tête, car le Christ est "la tête de ceux qui dorment", mais de ceux qui ont été réveillés il n'est plus la tête [...] Le Christ n'est donc que l'intellect qui est purifié : car il peut dire : "toute autorité m'a été donnée dans le ciel et sur la terre" [Mt 28, 18]. »[14]

> « L'intellect entre donc dans ce Saint des Saints mystique et glorieux qui n'a pas été fait par des mains, afin qu'il puisse accomplir... le mystère du sacrement saint et sanctifiant ; [...] et ces anges glorieux dégagent une sorte d'ardeur de désir de recevoir l'Eucharistie et d'être faits partageurs du mystère de celle-ci ; et [l'intellect] s'approche de l'autel spirituel et se sacrifie [...] et il est élevé encore une fois [...] et les anges tendent vers lui la main, pour ainsi dire, de l'affection [...] et ils disent : "Tu es le roi de la louange". Et l'intellect qui est devenu Christ leur confère [...] les mystères glorieux [...] voici ce qu'il leur dit : "Ceci est mon corps, qui est [donné] pour vous, et mon sang glorieux qui est [donné] pour vous" [cf. Lc 22, 19-20 ; 1Cor 11, 24] [...] le Christ n'est plus le Christ, mon fils, lorsque l'intellect atteint ces choses : car c'est au Christ qu'il appartient de consacrer, mais l'intellect aussi consacre – donc il est Christ aussi. »[15]

Cette condition de suprématie sacramentelle, qui substitue l'intellect au Christ dans le culte et donc au centre de la vie mystique de l'Église, est étroitement liée à, et est la prémisse nécessaire du passage suivant de l'intellect à l'union et au mélange avec Dieu : il devient évident par là que l'attitude d'Étienne/Hiérothée envers les sacrements est inséparable de ses implications mystico-théologiques.

En effet, bien que ses deux composants semblent assez indépendants, dans le *Livre de Hiérothée*, la radicalisation panthéiste de l'eschatologie évagrienne, objet de spéculation pure, et le mysticisme individuel, objet d'une narration, ne font qu'un : c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'espace pour une Église hiérarchique dans le contexte d'une compréhension du cosmos comme entité universelle indifférenciée, qui a été brisée et doit être restaurée. L'unification intérieure de l'intellect, qui le mène enfin à administrer les sacrements aux anges, ne vise pas platoniquement l'équilibre de la société et du monde, comme c'est le cas, nous le verrons, chez Denys ; tout au contraire, elle vise un but qui doit être supérieur à l'union équilibrée dans laquelle la distinction est encore possible : le mélange absolu où Dieu même est absorbé dans l'indistinction. Même la structure hiérarchique de l'Église terrestre doit donc être transcendée par

14. *Lib. Hier.* III, 5-6 *passim*, Marsh 68*-71*/75-78.

15. *Lib. Hier* III, 7 *passim*, Marsh 72*-73*/78-80.

l'intellect divinisé, qui réalise la restauration. Le *Livre*, d'après les mots de Karl Pinggéra, démontre une tendance progressive vers « l'expansion de l'expérience de l'identité » ; « toute réalité est destinée à abandonner son identité et à se dissoudre dans l'Un-Tout »[16].

Denys

Il faut maintenant passer à la conception dionysienne du lien entre l'expérience mystique et les sacrements.

Denys a une attitude contraire envers les sacrements. Il serait déjà suffisant de mentionner comment, dans le passage probablement le plus crucial de tout le corpus (*EH* IV, II, 12.103, 5), il nous rappelle avec force Jésus en tant que « notre divin autel, consécration théarchique des intellects divins » : il faut remarquer que c'est le Christ qui consacre les intellects, non pas les intellects qui, étant identifiés au Christ, ont eux-mêmes le pouvoir de consacrer. Le Christ est donc au centre de l'activité hiérarchique et par là de tout l'équilibre cosmique. Cela est symétriquement contraire aux passages de Hiérothée que nous venons de citer.

L'expérience de Dieu décrite dans la *MT*, en outre, est atteinte dans un contexte hiérarchique, comme Paul Rorem l'a remarqué[17] : car Moïse est une figure du *hierarchēs* qui, suivant l'ordre de Dieu dans le livre de l'Exode, *se sépare de la multitude* lorsqu'il commence sa montée vers le sommet du Sinaï[18]. Le langage qui décrit l'expérience de Moïse est le même langage qui décrit l'administration des mystères dans l'Église. Il n'y a que le *hierarchēs* qui puisse élargir cette expérience aux autres en se séparant préliminairement d'eux ; ceux-ci auront l'expérience du mystère selon leur capacité, et exclusivement en passant par la hiérarchie.

Mais le texte qui se montre décisif pour l'illustration du sens que la communion sacramentelle a chez Denys est *EH* I, 1.63, 11-64, 8. Nous en donnons ici la version de la traduction syriaque du passage[19] :

> « Jésus lui-même, qui est intellect divin et est au-dessus de l'*ousia*, [et] est aussi principe de la hiérarchie entière, de la sanctification et du ministère [spirituel ?] rayonne [élément manquant, = *emfanesteron*] et intelligiblement sur les *ousiai* bienheureuses qui s'élèvent au-dessus de

16. Pinggéra 2002, p. 154 : « Die Identitätserfahrung wird [...] geweitet. Alle Wirklichkeit ist dazu bestimmt, ihre eigene Identität aufzugeben und in das All-Eine hinein aufzugehen. »

17. Rorem 1989 ; Rorem 1984, p. 141-142.

18. Qu'on compare, par exemple, *EH* IV, II, 2-3.97, 4-98, 13.

19. On la lit dans le ms. Sin. syr. 52, f. 81ra-81va.

> nous, et les rend illuminées selon leur capacité [...] il replie tout ce qui est multiple, différent et dissemblable en nous [*wa-mʿappep... aylen d-lo saggie ban wa-mšaḥlpon w-lo domin = symptyssei tas pollas heterotētas*] ; et en le rassemblant dans une seule union de vie sainte dans laquelle il n'y a pas de changement, et dans un seul pouvoir et opération qui unit tout avec tout et se convient à la sainteté, il verse sur nous le don du saint pouvoir de la hiérarchie, d'où nous nous efforçons d'atteindre la sainte pratique, qui consiste dans le ministère du sacerdoce, et nous nous approchons graduellement des *ousiai* qui sont au-dessus de nous. »

À ce passage nous devons en ajouter un autre, qui est très semblable au précédent, tiré de *DN* I, 4, et toujours cité d'après la version syriaque :

> « Le principe de la divinité est célébré comme un (*ḥdo*) et comme seulement un (*balḥudyoh ḥdo*), et cela grâce à l'unité et à la simplicité de Son indivisibilité supérieure, par laquelle [...] nous sommes unifiés, car notre altérité (*ʾḥronyutan = heterotēta*) divisée est réunie (*metḥlṭe = symptyssō*) par Lui, et nous sommes rassemblés dans une unicité (*metkanšin = synagometha eis henōsin*) pareille à Dieu, et dans une union semblable à Lui. »[20]

Le savant hongrois István Perczel, avec ses travaux de pionnier, a ouvert toutes les routes décisives que la recherche dionysienne actuelle devra suivre, en reconnaissant l'importance cruciale de l'héritage origénien et évagrien chez Denys. Si au début de ses recherches, Perczel a soutenu des thèses plutôt risquées sur l'« origénisme » de Denys, sa position est aujourd'hui plus nuancée et surtout plus articulée, mais en fait, au moment où nous écrivons cet article, on ne dispose pas encore d'un travail de lui qui expose les derniers résultats de ses études. Entre-temps, il sera quand même utile de reprendre ici les positions plus outrées de Perczel en tant qu'éléments dialectiques dans la construction de notre perspective. À partir des textes dionysiens que nous venons de citer, il aboutissait à la persuasion que ce qui est en cause ici est l'hénade eschatologique de tous les êtres raisonnables, une idée origéniste qui fut condamnée dans les 15 anathèmes voulus par Justinien en 553[21]. Un élément fort dans cette interprétation est par exemple le verbe *symptyssein* avec son objet *heterotēs* dans les deux passages, et l'expression de *DN* I, 4 *synagometha eis henōsin* ; mais il est possible de démontrer qu'il ne s'agit pas ici de l'eschaton, ni d'une hénade intellectuelle identifiée au Christ. La conception origéniste de l'apocatastase au VI^e^ siècle, comme toute conception de l'apocatastase,

20. Ce dernier passage est à lire dans le ms. Paris, BnF Syr. 378, f. 42ra.

21. Voir notamment les anathèmes 2, 13 et 14 où il est question de protologie et d'eschatologie : PERCZEL 2001, p. 266.

comporte l'idée d'une rédemption universelle des intellects, ce que Denys n'affirme jamais. S'il est vrai que le Christ est remarquablement appelé « *nous* » dans *EH* I, 1, d'une façon qui rappelle certes intentionnellement Évagre, l'Aréopagite ne parle pourtant pas d'un retour de tous les intellects à lui, ni de la constitution d'une hénade du Christ et des intellects : il ne s'agit pas du destin des êtres raisonnables ou de l'universalité de la rédemption, mais plus simplement de l'élévation de l'individu à une manière unifiée de vivre, sans divisions intérieures. Ce qui est en cause est la « réduction à l'unité », dans laquelle toute la tradition platonicienne et patristique de la ressemblance à Dieu est résumée[22] : qui veut être semblable à Dieu, doit réduire à l'unité la multiplicité de son âme. Sur ces points Denys est très formel dans d'autres passages, surtout, et de façon très significative, dans ceux où il parle des moines, au sixième chapitre de *EH* : il s'occupe là (VI, II, 3.118, 2-3) des « moines semblables à l'Un, car ils doivent être faits un selon l'Un, et être rassemblés dans la monade sacrée » *tois heniaiois monachois hōs pros to hen autōn opheilontōn henopoieisthai kai pros hieran monada synagesthai*, un état monadique qui est atteint, et ce n'est pas un hasard, en « repliant saintement leurs divisions » (116, 18 *en tais tōn diairetōn hierais symptyxesin*) : c'est-à-dire que Denys utilise ici la même racine de *ptyssein* qu'on a déjà vu à l'œuvre dans nos deux passages ci-dessus. La monade n'est donc que l'état monadique de la vie du moine (ici ; ou, plus généralement, du croyant) lorsqu'il se rend semblable à Dieu Un : « vie indivise et unitaire qui les unifie », *tēs ameristou kai heniaias zōēs hōs henopoiousēs autous*, explique Denys. Afin de confirmer qu'il s'agit en *EH* I, 1 du même point, on le voit recourir au même terme : là, en effet, Jésus reconduisait tout à une *henoeidē kai theian zōēn*, une vie uni-forme et divine.

La traduction de Serge rend plus explicite ce réseau de concepts, là où il ajoute dans la version du syntagme *pollas heterotētas* de *EH* I, 1 la précision « les choses qui sont multiples *en nous* », afin de souligner le fait qu'il s'agit là de l'unification intérieure de l'âme.

L'erreur dans le traitement de ce sujet par Perczel fut d'aller trop loin lorsqu'il voulait qualifier le type de rapport à Dieu que cette unification intérieure comporte en affirmant que cette unité est « identifiée » par Denys « comme cette entité (supra-intellectuelle) qui forme l'image divine en nous »[23]. La monade et l'union dans laquelle nous sommes « rassemblés », pour lui, sont forcément à identifier avec un état protologique (récupéré dans une perspective eschatologique) dans lequel tous les êtres raisonnables sont unifiés dans une seule hénade. Il nous semble au contraire que l'état

22. Voir Lilla 2002, p. 45, n. 8.

23. Perczel 2003, p. 1201.

protologique dont il est question ici, c'est l'unité originelle de l'âme individuelle, qui retrouve sa ressemblance originelle avec Dieu. Un signal ultérieur qui peut appuyer cette interprétation est par exemple le temps présent des verbes. Lorsque Denys parle explicitement des conditions eschatologiques, il n'hésite pas à utiliser le futur avec cohérence, comme dans *DN* I, 4, *DN* VI et *EH* VII. Il semble donc bien que l'Aréopagite se réfère ici à un état d'unification dont on fait l'expérience dans le monde présent.

Or l'usage du verbe *synagometha*, qui comporte l'idée de « rassemblement » n'est pourtant pas sans soulever quelque suspicion : est-il vraiment possible qu'un verbe qui signifie « rassembler », et de plus conjugué à la première personne du pluriel, ne se réfère pas à une communauté, à une collectivité quelle qu'elle soit ? Perczel trouve en effet une référence évangélique importante pour le verbe *synagein*, Jn 11, 52, où l'on lit que Jésus rassemble ceux qui sont dispersés (« il rassemblera dans l'unité les fils de Dieu qui sont dispersés »)[24].

Il est pourtant très significatif que, si l'on étudie en profondeur le vocabulaire dionysien en relation avec la version syriaque de Serge, *synagein/knš* est presque toujours un terme qui vise (quand il ne signifie pas l'union personnelle avec Dieu dans la *MT*), encore une fois, l'harmonie des individus dans ce monde grâce à la nette détermination de leurs différences réciproques, c'est-à-dire qu'on est encore reconduit à la situation que Denys appelle souvent *krasis/sygkrasis*, quasi-synonyme d'*henōsis* : la fusion positive, comme on l'a dit, qui préserve les caractéristiques des composants. Le parallèle repéré par Perczel, donc, pourrait être vraisemblablement une allusion intentionnelle chez Denys : nous pouvons facilement admettre que l'union dénotée par le verbe *synagein* dans le passage de *EH* I, 1 n'est pas seulement l'union intérieure mais *aussi bien* l'union d'un groupe. Il dénote donc les deux niveaux interdépendants de l'union ; mais cette union n'est pas eschatologique, car elle advient dans le présent ; d'ailleurs, elle n'est pas du type condamné en 553, car une telle *synaxis*, équivalente de *krasis*, ne cause pas un tarissement des différences entre les êtres singuliers, unifiés intérieurement ; tout au contraire, elle est unité harmonieuse des composants précisément parce qu'elle consiste, en tant que telle, en l'unité intrinsèque des individus, qui préserve leur identité. Ce que nous venons de voir à propos du langage de l'unification intérieure dans le contexte de la consécration monastique (car le moine, dirait-on, est l'homme unifié par excellence, le *iḥidoyo*[25]), et en relation avec l'image

24. Perczel 2003, p. 1201.

25. Cela n'est pas sans évoquer le concept syriaque de *iḥidoyuto*, pour lequel on consultera AbouZayd 1993.

évangélique du Christ qui rassemble les dispersés, attire notre attention, comme sur un point crucial, sur la question de la relation entre l'individu et l'Église chez Denys[26]. Un verbe tel que *synagometha* rappelle en fait le terme que Denys préfère pour l'eucharistie, *synaxis*. Il y a en plus le fait que le verbe est conjugué au présent : on ne peut donc éviter de penser que Denys, dans notre passage de *EH*, évoque délibérément l'union des croyants dans l'assemblée de l'Église terrestre. Ce qu'il veut affirmer, très vraisemblablement contre certaines formes d'anarchie monastique en Syrie, est le principe que l'unification intérieure de chaque homme (et notamment des moines, comme le confirme l'usage du même langage dans *EH*) ne signifie pas que l'individu soit autonome par rapport à l'autorité de l'Église : au contraire, cette unification ne peut avoir lieu que dans le contexte de l'unité ecclésiale sur une base eucharistique. Ces termes sont complémentaires, car c'est seulement s'ils restent ensemble qu'il devient possible pour les hommes d'atteindre une pleine assimilation avec Dieu. Cette complémentarité est ultérieurement confirmée et illustrée par ce qu'on lit dans l'*Ep.* 8[27], où Denys fait un sévère reproche au moine Démophile en lui rappelant que l'ordre intérieur de l'âme est la prémisse nécessaire du respect de l'ordre extérieur de l'Église, qu'il avait violé en giflant un prêtre et en s'emparant du Saint des saints. Ce lien typiquement dionysien entre l'unité intérieure de l'individu et l'unité eucharistique de l'Église est précisément ce qui est tout à fait perdu dans la conception panthéiste d'Étienne/Hiérothée ; c'est pourquoi la vision cosmique de Denys est celle d'un équilibre universel qui porte finalement sur l'autel, où l'Église hiérarchique célèbre ses sacrements.

La mystique sacramentelle dionysienne dans une perspective syro-orthodoxe

On en vient maintenant au problème plus spécifique que nous avions annoncé plus haut.

Quant à la christologie pure, nous avons très peu d'évidence décisive pour ranger Denys parmi les partisans acharnés de la cause antichalcédonienne, bien que nous soyons persuadés d'avoir trouvé du moins quelques indices importants pour lui attribuer une préférence pour le miaphysisme. De fait, ce que nous espérons pouvoir prouver dans une monographie future est que la christologie de Denys présente de remarquables points de contact

26. C'est là, pourrait-on dire, la question cruciale de toutes les études d'Alexander Golitzin.

27. Dans Heil & Ritter 1991, p. 171-192.

avec celle de Philoxène de Mabboug. De toute façon, ce qui est vraiment curieux dans le traitement dionysien du Christ (en tenant compte du fait qu'il écrivait dans une époque de dur débat christologique) est que, sauf quelques affirmations christologiques isolées et parfois presque casuelles, Jésus ne devient réellement le protagoniste du *corpus dionysiacum* que dans la description et l'interprétation des rites principaux de l'Église, à savoir, selon ce que l'on vient de voir, en tant que but mystique de la vie de l'Église : cela est un point remarquable de contact entre Denys et le contexte miaphysite syriaque, avant tout parce que sur ce point aussi il montre de fortes affinités avec Philoxène de Mabboug.

De fait, pour Denys, ce que le Christ est, ce qu'Il accomplit en notre faveur et, plus important, la communion mystique avec Lui, ne sont manifestés qu'en forme sacramentelle, à savoir que ce n'est qu'en participant à la présence effective du Christ sur l'autel que nous sommes mis en communication mystique avec Lui.

C'est donc dans la liturgie de la communauté rassemblée qu'on a expérience du Christ. Denys montre par là une connexion remarquable avec la tradition miaphysite ultérieure et, quant aux traditions contemporaines, à celle de Philoxène de Mabboug notamment[28]. Partageant avec lui la conviction que l'économie du Christ est réalisée au-dessus de la nature humaine, Denys semble partager avec lui aussi l'idée que « la pratique cultuelle chrétienne, et non les spéculations intellectuelles, était l'endroit approprié pour la compréhension de l'incarnation »[29]. Autant chez Denys que chez Philoxène, en effet, la connaissance de Dieu est donnée dans un état qui transcende l'enquête rationnelle : dans la « merveille » selon Philoxène (*tehro* ou *tedmurto*), d'une manière cohérente avec l'héritage

28. Steppa 2005, notamment chap. 5 et les conclusions, p. 175-176 : « It would be profitable to pursue the question of the liturgical and ecclesiological views of the anti-Chalcedonian movement, especially in relation to the works of Dionysius Areopagita. We have seen [...] how the anti-Chalcedonians seem to have based their opposition against the dyophysite teaching of Chalcedon on worship and liturgy rather than on doctrinal speculation. »

29. Michelson 2008, p. 441. En particulier, écrit-il, Philoxène opposait à la christologie chalcédonienne, qu'il jugeait séparatrice, l'argument qu'un enseignement erroné sur l'Incarnation pourrait menacer aussi l'union du croyant avec Dieu dans l'Eucharistie. Philoxène « claimed it [*scil.* la doctrine miaphysite] uncoupled the link between God and humanity which was proffered in the mysteries of the liturgical rite... soteriological concerns over the Eucharist were a driving force behind Cyril's visceral reaction to Nestorius' Christology more than half a century earlier. Philoxenos shared these concerns and at worst suspected his dyophysite opponents of denying Christ's presence in the Eucharist » (p. 462-463). Michelson s'appuie ici sur des exemples tirés des *Discours contre Ḥabib*.

éphrémien ; dans l'« inconnaissance » apophatique selon Denys (*agnōsia*, *lo idaʿto*, et les Noms de Dieu eux-mêmes sont plutôt un objet de louange, *hymnos-tešbuḥto*, que de dialectique, ici aussi en analogie avec Éphrem). Mais merveille et inconnaissance sont strictement encadrées dans le contexte de la liturgie[30] – qu'on se rappelle encore une fois la représentation de Moïse sur le Sinaï comme un *hierarchēs* de *EH*. De plus, Philoxène lui aussi, dans un passage crucial sur la merveille et l'adoration silencieuse, a recours à l'image de Moïse, même si c'est en référence à une situation différente, celle du buisson ardent. L'apophatisme dionysien, donc, est à comprendre, comme la « merveille » philoxénienne, dans un cadre liturgique.

En outre, du point de vue de la vie mystique en tant que centrée sur la liturgie, et du point de vue de beaucoup d'aspects spécifiques de l'exécution des rites, Denys est lié à une tradition qui va au-delà de Philoxène, à savoir, à la tradition syro-orthodoxe de commentaires mystagogiques en général[31], centrée dès ses débuts sur le commentaire liturgique plutôt que sur la production d'une littérature mystique au sens plus étroit. Il semblerait de fait que l'idée de vivre le mystère de la communion avec le Christ dans un contexte exclusivement sacramentel, du moins en ce qui concerne les Églises de langue syriaque, soit un trait commun de Denys et de la tradition syro-orthodoxe, à partir de Philoxène jusqu'à Moše bar Kepha et même jusqu'au XIII^e^ siècle. Ce type d'approche différencie en fait l'Église occidentale de la tradition syro-orientale à travers son histoire. Il pourrait sembler simpliste, mais cela peut du moins orienter utilement la recherche, de dire que la différence majeure entre les deux Églises du point de vue de la mystique est que, tandis que l'une la conçoit plutôt sous la forme de la mystagogie, l'autre sut aussi l'isoler (en un sens chimique) sous la forme de l'expérience ascétique. Ce que nous pouvons assurément affirmer de Denys, c'est qu'il prend place très clairement aux débuts de la première tradition, et a été l'un de ses inspirateurs les plus importants.

En appendice, on voudrait aussi ajouter que beaucoup de détails techniques du traitement dionysien des sacrements sont significatifs sous ce regard, à commencer par le fait qu'appeler l'eucharistie *synaxis*, ce qui

30. MICHELSON 2008, p. 455-456 : « The liturgical mysteries of baptism, anointing and the Eucharist served as actual microcosms of the incarnation... he sought to avoid and end the abstract arguments of the Christological controversy through the tangible evidence of the liturgy. »

31. VARGHESE 2004a, p. 17 : « West Syrian writers had a special preference for the sacraments of Baptism, Myron and the Eucharist » ; VARGHESE 1989, p. 150 : « L'ordre des rites baptismaux qui se trouvent dans la *Hiérarchie ecclésiatique* est essentiellement le même que la liturgie baptismale syrienne du V^e^ et du VI^e^ siècle. »

est de fait un élément vital pour la compréhension de toute la conception dionysienne, n'est pas sans rappeler, selon Éphrem Boularand, un usage syro-occidental[32]. Avec cela, on a aussi la considération typiquement miaphysite de la consécration du *myron*[33] comme un sacrement majeur, sur le même niveau que le baptême et que l'eucharistie (dans *EH* IV, *préface*, on lit en effet que la consécration du *myron* est *homotagēs* de l'eucharistie). Selon Denys, ce rite est donc au cœur le plus profond de la liturgie, et par là de la cosmologie christologique conçue par Denys, car il représente en particulier le pouvoir sanctifiant du Christ, avant même celui de l'Esprit-Saint. Par ailleurs, la désignation du *myron* comme symbole du pouvoir sanctifiant du Christ et non seulement de l'Esprit est formulée en des mots semblables par, encore une fois, Philoxène[34]. Philoxène et Denys sont même techniquement pareils quant au traitement de ce sacrement : tous les deux en fait, et personne avant eux, utilisent deux termes différents afin de distinguer l'huile utilisée pour l'onction prébaptismale de celle qui est utilisée pour l'onction post-baptismale[35].

Conclusion

Les deux points de notre discours sont étroitement liés l'un à l'autre, car le système hiérarchique dionysien de la vie sacramentelle, si profondément platonisé, avec son accent particulier sur la *synaxis* comme communion intérieure et ecclésiale en même temps, balaie d'un seul coup le panthéisme fondé sur l'exaltation de l'individu, et revient à l'enracinement patristique traditionnel de ce qu'on appellerait aujourd'hui « expérience mystique »

32. Boularand 1957, p. 199-204. Voir aussi le dictionnaire de Payne-Smith *s. v. knūšyō*, col. 1772, « *conventus sacrae coenae celebrandae causa* ». Ici aussi, nous n'avons que des écrivains syro-occidentaux. C'est aussi le nom principal de l'eucharistie dans le *Commentaire sur l'eucharistie* de Moše bar Kepha (Varghese 2004a, p. 92).

33. Ici il vaut la peine de mentionner la théorie de Strothmann, selon qui Denys se montre miaphysite justement par son insistance sur l'importance du *myron*. En fait, l'introduction de ce rite au même niveau de dignité de l'eucharistie est une innovation remarquable et n'est pas sans rappeler le patriarche miaphysite d'Antioche Pierre le Foulon, qui introduisit le premier le rite dans la liturgie. De plus, la proximité de Denys de la tradition liturgique antiochienne en général a été largement démontrée par Piero Scazzoso dans plusieurs articles (notamment Scazzoso 1965 et 1967) ; il nous semble donc quelque peu simpliste d'affirmer, avec Varghese 2004a, p. 19 et Varghese 2004b, p. 290, que Denys serait un modèle liturgique « alexandrin » pour la mystagogie syro-occidentale suivante, tandis que Théodore de Mopsueste serait le modèle « antiochien ».

34. Varghese 1989, p. 166 n. 20.

35. Voir Varghese 1989, p. 168-169.

dans la vie sacramentelle. Cela explique le néoplatonisme de Denys (une sorte d'arme qui défend l'Église hiérarchique par la déconstruction de la stratégie de l'ennemi) et son arrière-fond patristique traditionnel : deux sources que les savants ont accentuées au détriment l'une de l'autre. Les catégories néoplatoniciennes offrent à la tradition menacée un espace nouveau et sûr pour s'affirmer encore une fois ; elles sont employées dans la mesure où Denys cherche à déraciner les risques impliqués par l'origénisme extrémiste d'un Bar Sudaili. L'accent polémique sur la mystique comme participation sacramentelle, de toute façon, est à son tour la part et le résultat d'une conception ecclésiologique qui place l'apophatisme en son propre cœur, ce qui connecte Denys avec un contemporain tel que Philoxène de Mabboug et plus généralement avec ce qui était en train de devenir la vision liturgique de l'Église syro-occidentale – qui allait suivre la mystagogie de Denys, soit dans son esprit général, soit dans ses détails spécifiques. À la différence de l'Église syro-orientale, elle ne conçut pas une littérature mystique indépendante, dans laquelle l'expérience de Dieu est traitée (même si non pensée) indépendamment de la vie de la communauté réunie.

Bibliographie

Denys l'Aréopagite, Œuvres :

– Beate Regina SUCHLA, Günter HEIL & Adolf Martin RITTER, *Corpus Dionysiacum*, Berlin, New York, 1990 (Patristische Texte und Studien 33).

– Günter HEIL & Adolf Martin RITTER, *Corpus Dionysiacum.* II, Berlin, New York, 1991 (Patristische Texte und Studien 36).

Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie ecclésiastique* : Ps. Dionigi l'Areopagita, *La gerarchia ecclesiastica*, intr., trad. e note di Salvatore LILLA, Roma, 2002.

Livre de Hiérothée : *The Book which is Called the Book of the Holy Hierotheos, with Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the "Book of Excerpts" and Other Works of Gregory bar-Hebraeus*, edited and translated by Fred Shipley MARSH, London, 1927.

Zacharie le Rhéteur, *Hist. eccl.* : *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, ed. Ernest Walter BROOKS, t. I, CSCO 83, Louvain, 1919 (textus) ; t. II, CSCO 84, Louvain, 1919 (textus) ; t. I, CSCO 87, Louvain 1924 (versio) ; t. II, CSCO 88, Louvain, 1924 (versio).

Études modernes

ABOUZAYD 1993 : Shafiq ABOUZAYD, *Iḥidayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D.*, Oxford.

BEIERWALTES 1965 : Werner BEIERWALTES, *Proklos : Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main (1979[2]).

BOULARAND 1957-1958 : Éphrem BOULARAND, « L'eucharistie d'après le Pseudo-Denys l'Aréopagite », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 58 (1957), p. 193-217 ; 59 (1958), p. 129-169.

FIORI 2011 à paraître : Emiliano FIORI, « The Topic of Mixture as Philosophical Key to the Understanding of the *Divine Names* : Dionysius and the Origenist Monk Stephen bar Sudaili », dans L. Karfikova & M. Havrda (éds), *Nomina divina, Proceedings of the Colloquium Dionysiacum held in Prague, 30-31 October 2009*, Fribourg, Paulus Verlag.

FROTHINGHAM 1886 : Arthur Lincoln FROTHINGHAM, *Stephen bar Sudaili the Syrian Mystic (c. 500 A.D.) and the Book of Hierotheus on the Hidden Treasure of Divinity*, Leyden.

GOLITZIN 1994 : Alexander GOLITZIN, *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Thessaloniki (Analekta Vlatadon 59).

GUILLAUMONT 1962 : Antoine GUILLAUMONT, *Les « Képhalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris (Patristica Sorbonensia 4).

JANSMA 1984 : Taeke JANSMA, « Philoxenus' Letter to Abraham and Orestes Concerning Stephen bar Sudaili. Some Proposals with Regard to the Correction of the Syriac Text and the English Translation », *Le Muséon* 87, p. 79-86.

MICHELSON 2008 : David MICHELSON, « "Though He cannot be eaten, we consume Him". Appeals to Liturgical Practice in the Christological Polemic of Philoxenos of Mabbug », dans G. A. KIRAZ (ed.), *Malphono w-Rabo d-Malphone : Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, p. 439-476.

PERCZEL 2001 : István PERCZEL, « Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism », dans J. Patrich (éd.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Leuven, p. 261-282.

Perczel 2003 : István Perczel, « God as Monad and Henad : Dionysius the Areopagite and the *Peri Archon* », dans L. Perrone (éd.), *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, 2 vol., Leuven, p. 1193-1209.

Pinggéra 2002 : Karl Pinggéra, *All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum „Buch des heiligen Hierotheus" und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie*, Wiesbaden (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 10).

Pinggéra 2008 : Karl Pinggéra, « Die Bildwelt im „Buch des heiligen Hierotheos" – ein philosophischer Mythos ? », dans M. Tamcke (éd.), *Mystik-Metapher-Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums, Göttingen 2007*, Göttingen, p. 29-41.

Rorem 1984 : Paul Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto.

Rorem 1989 : Paul Rorem, « Moses as the paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius », *Studia Patristica* 18.2, p. 275-279.

Scazzoso 1965 : Piero Scazzoso, « Valore della liturgia nelle opere dello pseudo-Dionigi Areopagita », *La Scuola Cattolica* 93, p. 122-142.

Scazzoso 1967 : Piero Scazzoso, « La liturgia dello pseudo-Dionigi e la parola che la esprime », *Aevum* 41, p. 23-52.

Steppa 2005 : Jan-Eric Steppa, *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture*, Piscataway 2005.

Vanneste 1959 : Jan Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la doctrine mystique de Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Bruges.

Vanneste 1963 : Jan Vanneste, « Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius Genuine ? », *International Philosophical Quarterly* 3, p. 286-306.

Varghese 1989 : Baby Varghese, *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne*, Leuven (CSCO 512, Subsidia 82).

Varghese 2004a : Baby Varghese, *West Syrian Liturgical Theology*, Aldershot.

Varghese 2004b : Baby Varghese, « West Syrian Commentaries on the Eucharist. A study of the Methodology », *Journal of Eastern Christian Studies* 56, p. 271-292.

Martyrius-Sahdona :
la pensée christologique, clé de la théologie mystique

Ovidiu Ioan
Sibiu (Roumanie)

L'un des auteurs les plus controversés de la littérature mystique syriaque est Sahdona, l'évêque syro-oriental de Mahoze d'Arewan dans la province du Bet Garmaï[1]. Né dans le village de Halmon, dans la région du Bet Nuhadra, à la fin du VI^e^ siècle, il a fleuri dans la première moitié du VII^e^ siècle. Enfant, il fut orienté vers la vie monastique par sa mère sous l'influence de Širin, une femme ascète qui vivait dans leur village[2]. Après son éducation théologique, il rejoignit la communauté de Bet ʿAbe, où Mar Yaʿqub, réfugié du mont Izla, avait fondé un nouveau monastère. Aux environs de 635-640, sur la recommandation de son ami Išoʿyahb, métropolite d'Adiabène, Sahdona devint évêque de Mahoze d'Arewan, mais à cause d'un différent théologique, il fut expulsé de son Église et passa les dernières années de sa vie en exil à Édesse.

Les sources

Les sources disponibles nous fournissent une information suffisante et convenable sur l'œuvre et l'activité de Sahdona. À côté des écrits originaux en syriaque, nous sont parvenus une ancienne traduction géorgienne ainsi que des fragments en arabe[3].

1. Sur la biographie de Sahdona, voir spécialement De Halleux 1958. Des données biographiques et bibliographiques aussi chez Assemanus, *BO* III, 1/2, 1725 et 1728, p. 453-454 ; Wright 1894, p. 170-171 ; Goussen 1897 ; Bedjan 1902, *S. Martyrii*, p. V-XXI ; Duval 1907, p. 230-231 (voir aussi p. 213 et 370) ; Baumstark 1922, p. 221 ; Ortiz de Urbina 1958, p. 136-137 ; Fiey 1969 ; Tamcke 1994 ; Brock 1997, p. 50-51 ; Seppälä 2002, p. 20-21 ; Becker 2006, chap. 9, p. 200 suiv.
2. Sur Širin, voir Brock 1998, p. 177-181.
3. Garitte & De Halleux 1956, p. 243-313 ; Outtier 1985 ; Tchatchibaia 2005.

Les mystiques syriaques, A. Desreumaux (éd.), Paris, 2011 (Études syriaques 8), p. 45-61.

Entre 1960 et 1965, André De Halleux a publié et traduit en français l'œuvre appelée *Livre de la perfection*, en même temps que les lettres que Sahdona a adressées à des moines et des ermites, ainsi qu'une collection d'aphorismes[4]. Par la suite, de nouveaux fragments du *Livre de la perfection* furent découverts par Sebastian Brock[5], De Halleux lui-même[6], Bernard Outtier[7] et Paul Géhin[8].

À côté de cela, il faut mentionner les lettres polémiques qu'écrivit Išoʿyahb III, lorsqu'il était métropolite, puis catholicos. Ces lettres nous informent en détail sur la controverse entre Išoʿyahb et Sahdona[9]. La dernière lettre écrite par Išoʿyahb en tant que catholicos est un cas particulier puisque Jean Maurice Fiey l'a identifiée comme ayant été probablement écrite par Sahdona lui-même, parce que les circonstances historiques correspondent le mieux à la vie de Sahdona comme exilé à l'Ouest. Cependant, il y a de particulières raisons, considérant le style et le contenu de la lettre, d'attribuer finalement celle-ci à Išoʿyahb III[10]. Les histoires monastiques rédigées par les évêques Išoʿdenaḥ de Baṣra et Thomas de Marga parlent de l'évêque syro-oriental[11]. La *Chronique de Séert* fait également référence à Sahdona, mais à cause du mélange qu'il opère entre des sources anciennes et des sources plus récentes, cet écrit est très contesté dans les cercles académiques[12]. Enfin, Sahdona est aussi mentionné dans la *Vie de Bar ʿIdta*[13].

L'histoire ecclésiastique garde mémoire de Sahdona d'abord comme d'un auteur mystique et, seulement de manière secondaire, comme d'un théologien impliqué dans des controverses théologiques. Sa vie et son œuvre justifient cette image. Son implication dans des disputes christologiques au commencement du VII^e^ siècle semble inexplicable et paraît accidentelle. On se demande pourquoi un auteur mystique comme

4. Martyrius (Sahdona), *Œuvres spirituelles* I-IV.
5. Brock 1968 ; Brock 2009.
6. De Halleux 1960 ; De Halleux 1975 ; De Halleux 1977.
7. Outtier 1985.
8. Géhin 2007.
9. Išoʿyahb III, *Liber epistularum*, éd. Duval 1955.
10. Ioan 2009, p. 105-116. Dans son article publié en 2008, Luise Abramowski parvient à la même conclusion en insistant sur l'argument linguistique : « La manière d'écrire me semble tout à fait semblable à celle d'Īšōʿyahb dans ses lettres », mais elle conclut la discussion avec une certaine réserve : voir Abramowski 2008, p. 15, n. 13.
11. Išoʿdenaḥ de Baṣra, *Le Livre de la chasteté*, éd. Chabot 1896 ; Thomas de Marga, *Livre des gouverneurs*, éd. Budge 1893.
12. *Chronique de Séert*, éd. Scher, p. 315-316 [635-636].
13. Abraham de Beth Zabe, *Histoire de Rabban bar-ʿIdtâ*, éd. Budge 1902.

Sahdona s'est fourré dans une dispute théologique dont les conséquences prévisibles lui étaient préjudiciables. Pourquoi avait-il besoin d'ajouter à ses contributions ascétiques et mystiques des observations christologiques qui le situaient explicitement en dehors de l'enseignement officiel de son Église ?

Plusieurs chercheurs ont tenté de répondre à ces questions et d'expliquer son enseignement particulier par un contexte historique et littéraire sur fond d'histoire des dogmes. Ils ont pensé avoir découvert les sources de sa christologie dans l'influence exercée par les miaphysites ou les monophysites à la suite de la campagne de conquêtes du roi perse Chosroes II[14], ou dans la pression exercée par les chalcédoniens, particulièrement par l'empereur victorieux Heraclius[15]. La **conversion** à l'une des communautés « occidentales » et l'influence exercée par leurs théologies : telles sont les raisons préférées avancées dans les diverses études[16]. En tout cas, les chercheurs ont examiné seulement *les causes externes*.

14. Budge, dans son introduction au *Livre des gouverneurs* de Thomas de Marga, parle de « la conversion de Sahdona, évêque de Ariwan dans le Bet Garmaï à l'opinion des jacobites et à la doctrine monophysite », voir p. xxxix et p. lxxxvii. Wright 1894, p. 170, explique la légende de Thomas de Marga sur la conversion de Sahdona dans la région d'Apamée (« Ils entreprirent de convertir les moines du couvent (jacobite) voisin si bien que Sahdona lui-même fut converti ») et dans la note correspondante, il s'oppose à Assemani qui plaide pour une conversion au catholicisme d'abord : « On ne voit pas sur quoi se fonde Assemani pour affirmer que Sahdona a été converti *ab erroribus Nestorianis ad Catholicam veritatem* » (Wright 1894, p. 171, n. 1).
15. Tant Thomas de Marga, dans son *Historia monastica*, qu'Išoʿdenaḥ de Baṣra, dans le *Livre de la chasteté*, établissent une connexion entre Sahdona, l'empereur Heraclius et la théologie chalcédonienne, voir Assemani et Goussen, suivis par Duval et Brockelmann 1907, p. 50. Brock 1997, p. 50-51, qui a lui aussi plaidé pour une influence chalcédonienne, prend cependant en compte le fondement syro-oriental de l'enseignement de Sahdona : « Sa position doctrinale plutôt chalcédonienne en matière christologique (avançant une et non deux *qnome* dans le Christ incarné) a été sujet à critique… » et plus loin « bien que sa christologie soit définitivement dans la ferme tradition diphysite syro-orientale, ses penchants chalcédoniens ont fait que son œuvre n'a été transmise que dans la tradition chalcédonienne. »
16. Ces théories reposent surtout sur le récit que fait Thomas de Marga de la légation des évêques syro-orientaux envoyés à l'empereur byzantin Heraclius par le roi perse Yazdegerd III. Thomas inclut Sahdona et Išoʿyahb de Ninive dans le groupe des évêques et fait état d'un passage par Apamée, où Sahdona est dit avoir été converti grâce à la sorcellerie par l'abbé d'un monastère local hérétique. À mon sens, même si cette histoire comporte quelques données historiques véritables, il s'agit d'une légende développée au monastère de Bet ʿAbe dans le but d'expliquer l'éviction de Sahdona de l'enseignement officiel de son Église.

Heinrich Goussen est le premier à avoir présumé l'existence d'une *raison interne*, suspectant la présence d'une communauté « catholique » dans l'aire syro-orientale, et expliquant par là l'affiliation de Sahdona à ce qu'il appelle le « catholicisme »[17]. Même si cette théorie se révèle fausse, elle a contribué à attirer l'attention sur les conflits internes et les controverses à l'intérieur de la chrétienté perse.

La seconde théorie sur une *source interne* possible de l'enseignement de Sahdona a été avancée par De Halleux qui dépiste chez Sahdona la théologie syro-orientale traditionnelle et pense avoir trouvé l'explication des innovations de Sahdona dans les enseignements de Ḥenana, chef de l'école de Nisibe[18].

Ainsi donc, l'intérêt de Sahdona pour les débats théologiques peut être le résultat de son **éducation**, et l'une des plus importantes questions à ce sujet est donc de savoir où Sahdona a étudié. Alors qu'Išoʿdenaḥ de Baṣra rapporte que Sahdona a été instruit à l'école de Mar ʿAitallaha, Thomas de Marga affirme que c'est à l'école de Nisibe[19]. La question est toujours farouchement disputée entre les spécialistes[20].

17. Goussen 1897, p. 12-20. La conversion à la « croyance melchite » est aussi présente chez Labourt 1904, p. 243-244. Pourtant, à une autre occasion, après avoir affirmé que Sahdona « se convertit au catholicisme byzantin », Labourt rejette la théorie de Goussen sur l'existence d'un courant orthodoxe dans la chrétienté perse. En même temps, il rejette aussi la possible influence de Ḥenana sur Sahdona argumentant que la doctrine de ce dernier ne contient rien de l'origénisme et que Sahdona n'a aucun disciple en Perse : Labourt 1904, p. 287, n. 1.

18. De Halleux 1957. L'idée d'une influence exercée par Ḥenana, mais dans le contexte du « catholicisme », est déjà présente chez Bedjan, p. VI-VII et Baumstark, mais est sérieusement contestée par Labourt (voir note précédente).

19. Išoʿdenaḥ de Baṣra, *Livre de la chasteté*, p. 1-80 (syr.), p. 225-291 (fr.) ; Thomas de Marga, *Livre des gouverneurs*, p. 61-62 (syr.), p. 110-111 (angl.).

20. D'un côté, Paul Bedjan et William Wright, aussi bien qu'Anton Baumstark situent l'éducation théologique de Sahdona à l'école de Nisibe, voir Bedjan, p. VI, Wright 1894, p. 170-171, Baumstark 1922, p. 221. De Halleux tient Mar ʿAitallaha pour un professeur à la même école, soutenant, par cette simple harmonisation des sources, l'éducation de Sahdona à Nisibe (De Halleux 1958, p. 116). L'éducation à Nisibe est un argument fondamental pour la théorie de Bedjan, Baumstark et De Halleux considérant la relation de dépendance entre Sahdona et Ḥenana. D'un autre côté, Fiey conteste cette hypothèse et souligne le manque de toute précision biographique dans les sources concernant l'éducation de Sahdona à Nisibe (Fiey 1969, p. 20, n. 1). Abramowski présente seulement l'état de la recherche et indique la position théologique de Sahdona telle qu'on peut l'inférer de ses propres écrits et des lettres d'Išoʿyahb III, dans le but d'exclure l'hypothétique influence de Ḥenana (Abramowski 2008, p. 20). Ni Fiey ni Abramowski ne semblent avoir pris en compte l'indication fournie par Thomas de Marga. Une théorie plutôt embrouillée au sujet de la relation entre Sahdona et Ḥenana est avancée par Adam Becker qui, après avoir

La signification de l'arrière-plan éducatif de Sahdona

Si Sahdona a étudié à l'école de Nisibe, la source de son enseignement christologique et de son intérêt pour le débat christologique peut avoir été la théologie de Ḥenana. L'historiographie syro-orientale va dans ce sens. Dans la *Chronique de Séert*, Sahdona est décrit comme l'un des derniers disciples de Ḥenana, avec Isaiah Tahala et Meskena Arbaya[21]. Išoʿyahb III considère l'enseignement de Sahdona comme une continuation de celui promu par Isaiah Tahala, connu habituellement comme un disciple de Ḥenana[22]. En rapportant la controverse avec Sahdona, Išoʿyahb mentionne aussi les partisans de Sahdona à Nisibe et dans la région, ceux qui organisèrent un synode à Nisibe, « prenant certaines décisions, émettant des jugements, imposant des sanctions »[23]. Ces partisans étaient le métropolite Kyriakos et les maîtres Guria et Meskena Arbaya[24]. Ainsi, Išoʿyahb replace l'enseignement de Sahdona dans le contexte d'un mouvement plus large auquel son Église a dû faire face[25]. C'est ainsi que l'image théologique de Sahdona conservée dans les sources syro-orientales a conduit à l'idée que

tenu pour l'éducation théologique de Sahdona à Nisibe, affirme que Sahdona « n'a jamais connu Ḥenana, mais semble avoir été influencé par sa théologie » (Becker 2006, p. 200). Dans son argumentation, il se réfère au fait que les deux théologiens étaient considérés par l'ensemble des chercheurs comme ayant leur source d'inspiration dans les « développements théologiques syro-orientaux locaux », qui « n'ont pas besoin d'être expliqués par une maligne influence extérieure ». Cette similitude seule ne peut pas être un argument en faveur d'une influence de Ḥenana sur la christologie de Sahdona. La théorie de Becker est plus surprenante quand on lit dans son livre une présentation presque totale de la théologie de Ḥenana, comme une théologie qui diffère fondamentalement de celle de Sahdona.

21. *Chronique de Séert*, p. 315 [635].

22. Išoʿyahb III, p. 133 (syr.), p. 100 (lat.). Išoʿyahb désigne les écrits de Ḥenanišoʿ et de Babaï contre Isaiah Tahala et Meskena Arbaya et conseille à Sahdona de les lire.

23. Išoʿyahb III, *Liber epistularum*, M.VIII, p. 139-141 (syr.), p. 104-105 (lat.).

24. Išoʿyahb se réfère à Arbaya avec un jeu de mots : « notre misérable frère, fils de la misère » ; voir Išoʿyahb III, *Liber epistularum*, M.VIII, p. 139-141 (syr.), p. 104-105 (lat.).

25. Baumstark fournit une image similaire dans son histoire de la littérature syriaque dans laquelle il parle d'une forte tendance de la littérature monastique « dans laquelle l'esprit de l'origénisme transplanté par Ḥenana en terre nestorienne a continuellement mis en danger l'ancienne confession nestorienne ». Baumstark emploie encore le vieux terme « nestorien » qui n'est plus utilisé dans l'historiographie des Églises orientales. Aujourd'hui, on parle des chrétiens syro-orientaux ou « assyriens », terme qui correspond à la manière dont cette Église se désigne elle-même. Baumstark considère l'Église de l'Orient comme une structure monolithique pénétrée par un courant externe. C'est dans ce contexte qu'il mentionne explicitement Sahdona et l'apostasie de celui-ci passant à l'enseignement chalcédonien (Baumstark 1922, p. 220).

l'enseignement de Sahdona avait des racines chalcédoniennes qu'il avait héritées de Ḥenana et assimilées directement d'Isaiah Tahala et Meskena Arbaya pendant ses études théologiques à Nisibe.

Pourtant, les écrits théologiques de Sahdona ne permettent pas de soutenir cette théorie. En analysant tous les écrits de Ḥenana et les polémiques contre lui, qui suggèrent qu'il enseignait une *hypostase composite* en Christ, les chercheurs ont rapproché Ḥenana du néochalcédonisme[26]. Mais le concept d'*hypostasis synthetos* ne se trouve pas chez Sahdona, en tout cas pas dans ses écrits conservés. Ce fait remet sérieusement en question la théorie de De Halleux sur l'affiliation de Sahdona à la théologie de Ḥenana et l'image que l'historiographie de l'Église syro-orientale a donnée de Sahdona.

Luise Abramowski a récemment découvert que Sahdona avait lu l'introduction pseudo-nestorienne au *Liber Heraclidis*, et qu'il citait celle-ci dans la version conservée jusqu'à aujourd'hui. Cette version contient aussi deux interpolations problématiques qui surgissent plus tard dans la pensée christologique de Sahdona[27]. Les deux interpolations dérivent de la christologie pseudo-nestorienne : « L'une des interpolations, dit Abramowski, est l'insertion qui n'est pas importune d'une "unique hypostase", *ḥad qnuma*, glissée devant *ḥad parṣupa.* »[28] La seconde interpolation consiste en l'ajout de deux adjectifs au mot *lparṣupa* : *kyanaya wqnumaya*, c'est-à-dire « un *prosopon* naturel et hypostatique »[29]. C'est précisément ces deux interpolations qui constituent le cœur de la pensée christologique de Sahdona.

Le *Liber Heraclidis* a joué un rôle important dans la controverse entre Ḥenana et le parti traditionaliste. Abramowski suggère que la dissidence de Ḥenana était une contestation de l'enseignement de son métropolite et en conséquence une séquelle indirecte de l'assimilation de la christologie du *Liber Heraclidis* par le haut clergé ou au moins par une partie de celui-ci[30].

26. Tamcke 1988, p. 31-34.

27. Abramowski 2008, p. 20 suiv.

28. Abramowski 2008, p. 20.

29. Abramowski 2008, p. 21.

30. Abramowski 2008, p. 19. L. Abramowski explique le choix de Sahdona en supposant que celui-ci a cherché à éviter les reproches possibles de ses opposants au sujet d'une nouvelle formulation christologique, étant donné que le *Liber Heraclidis* avec son introduction faisait autorité pour la christologie de l'Église de l'Orient et, selon Abramowski, pourrait avoir été l'une des questions disputées entre Paul de Nisibe et Ḥenana. Le *Liber Heraclidis* et son *Introduction* pseudo-nestorienne ont été apportés de Constantinople par le catholicos Mar Aba et traduits en syriaque vers 539/540. L'*Introduction* était une tentative d'un théologien constantinopolitain de protéger et de défendre la christologie de Nestorius en en faisant une herméneutique nouvelle et

Ainsi les deux christologies, l'enseignement néochalcédonien de Ḥenana et l'enseignement soutenu par Mar Aba et Paul et fondé principalement sur l'*Introduction* au *Liber Heraclidis*, étaient opposées. De la sorte, l'éducation de Sahdona à Nisibe ou sa relation avec Ḥenana pouvaient difficilement avoir été la raison de l'implication de Sahdona dans des controverses christologiques.

Le système ascético-mystique de Sahdona

Avant d'aborder les spécificités de la christologie de Sahdona, sa place et sa signification dans son système ascético-mystique doivent être éclairées. Il faut donc procéder à certaines observations sur la structure de son œuvre majeure, *Le livre de la perfection*.

Les deux parties de cet ouvrage sont indépendantes l'une de l'autre et peuvent être lues séparément comme deux livres distincts[31]. Heureusement, car la première partie n'est pas entièrement conservée, ce qui rend impossible la reconstruction de l'ensemble de son système de pensée. Sahdona lui-même fournit un résumé de la première partie dans son introduction à la deuxième partie. Le principal sujet du *Livre I* est la crainte de Dieu[32]. Pour illustrer la grandeur de la grâce divine, Sahdona prend l'exemple du don de la création, de la dignité humaine initiale et de la renaissance en Christ[33]. À partir du moment de cette renaissance, l'homme doit cesser de pécher et doit embrasser le bien parce qu'il est en son pouvoir de le faire. Une telle vie vertueuse ne doit pas être simplement sous-tendue par des actions justes, mais par l'amour de Dieu. Pour soutenir cette conviction, Sahdona donne un certain nombre d'exemples qui montrent comment la volonté de Dieu a été révélée au long des siècles au peuple à travers les saints ; Sahdona y souligne la manière dont Dieu met en valeur et récompense ceux qui le servent, pressant ses lecteurs de suivre leur exemple. À côté de cela, Sahdona met en évidence l'exemple négatif de qui

originale. La formule christologique de Nestorius – deux natures, deux hypostases, deux *prosopa* – et la difficulté qui en découle pour unifier les deux *prosopa* en un seul *prosopon* de l'unique Christ sont réglées en retranchant du schéma original la strate de l'*hypostasis*. Ainsi, la nouvelle formule est devenue « deux natures – deux *prosopa* – un *prosopon* ». L'évitement du terme *hypostasis* rappelle fortement les disciples de Théodore de Mopsueste rassemblés d'abord à Édesse, puis à Nisibe, mais l'usage intensif du terme *prosopon* est une marque distinctive du Pseudo-Nestorius.

31. De Halleux faisait déjà cette observation dans l'introduction à son édition, voir Sahdona, I, p. VI.

32. Sahdona, II, p. 1-2.

33. De Halleux considère que cette introduction « était relative aux fondements dogmatiques de la vie morale du chrétien », voir Sahdona, I, p. VII.

s'oppose à la volonté de Dieu, en attirant l'attention sur la punition divine. À la fin, il fait ressortir devant ses lecteurs – les moines qui lui avaient demandé d'écrire ce livre – la grandeur de la vie recluse, les caractéristiques qui assurent de son authenticité, les degrés de sa réalisation et la récompense offerte à ceux qui vivent dans cette voie. Bien que, de toute évidence, il idéalise ce style de vie, Sahdona n'omet pas les aspects pratiques : les luttes et les difficultés, la situation des novices, l'accomplissement des vertus dans la lutte contre les péchés.

La deuxième partie du livre a été entièrement conservée ; elle consiste en douze chapitres, avec une brève introduction et une conclusion. Les douze chapitres sont consacrés à autant de vertus chrétiennes. Sahdona commence d'une manière biblique avec les trois vertus cardinales :

1. vraie foi et confession orthodoxe (ܗܝܡܢܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ ܘܬܘܕܝܬܐ ܗܠܝܡܬܐ ܕܐܪܬܕܟܣܝܐ, *haimanuta šarirta u-taudita ḥalimta d-ʾartadaksiya*) ;

2. espérance spirituelle (ܣܒܪܐ ܪܘܚܢܝܐ, *sabra ruḥanaya*) ;

3. amour accompli (ܚܘܒܐ ܓܡܝܪܐ, *ḥuba gmira*) ;

suivies par

4. éloignement du siècle et pauvreté rigoureuse (ܐܟܣܢܝܘܬܐ ܘܡܣܪܩܘܬܐ ܗܬܝܬܝܬܐ, *ʾaksnayuta wa-msarquta ḥatitta*) ;

5. continence et sainteté (ܒܬܘܠܘܬܐ ܘܩܕܝܫܘܬܐ, *btuluta u-qadišuta*) ;

6. abstinence et jeûne (ܢܙܝܪܘܬܐ ܘܥܢܝܘܬܐ ܘܫܡܫܠܝܐ, *nziruta u-ʿanayuta u-ṣuma mšamlya*) ;

7. service liturgique, prière, veille et lecture (ܬܫܡܫܬܐ ܘܨܠܘܬܐ ܘܫܗܪܐ ܘܩܪܝܢܐ, *tešmešta u-ṣluta u-šahra u-qeryana*) ;

8. pénitence et humilité (ܬܝܒܘܬܐ ܘܥܡܐ ܘܗܐܒܝܠܘܬܐ, *tiabuta u-ḥaša d-ʾabiluta*) ;

9. humilité profonde et sublime (ܡܟܝܟܘܬܐ ܘܪܡܬܐ ܘܡܥܠܝܐ, *makikuta ramta wa-mʿalya*) ;

10. totale obéissance (ܡܫܬܥܢܘܬܐ ܘܡܫܡܥܬܐ, *meštamʿanuta mšamlaita*) ;

11. constance (ܡܣܝܒܪܢܘܬܐ ܘܓܡܝܪܬܐ, *msaibranuta gmirta*) ;

12. vigilance (ܙܗܝܪܘܬܐ ܘܪܒܝܬܐ, *zhiruta rabta*).

Sahdona estime que la présentation détaillée de toutes ces vertus est nécessaire pour illustrer « la grande perfection de la règle de vie supérieure »[34]. La foi ouvre la série des vertus et marque le commencement du processus de la perfection. Elle est la source de vie et la lumière de la connaissance, « l'embranchement de la voie du salut, la fontaine de l'Esprit et le jaillissement de fleuves d'eau vive, un riche trésor, plein de toutes (sortes) de biens, une fortune précieuse et inestimable, une tour et un

34. Sahdona, II, p. 2-3.

rempart solides et inexpugnables, une armure spirituelle et inaltérable, le bouclier qui éteint les traits enflammés du Malin, la cuirasse seyante de la justice, la sauvegarde de l'âme dans la vie spirituelle, l'image qui montre les choses lointaines, le sûr garant des choses cachées, le chemin et le guide (menant) jusqu'à Dieu, le navire de l'esprit conduisant auprès de Dieu, le char rapide installant auprès de l'Essence, le regard pénétrant qui voit tout, le peintre adroit qui dessine habilement toute image »[35].

Il faut remarquer que dans les deux parties de son livre, Sahdona commence en fournissant l'arrière-plan dogmatique de la suite de ses exposés. Dans la première partie, il parle du don de la création, de la dignité humaine initiale et de la renaissance en Christ comme la pierre angulaire de la relation intime entre l'homme et Dieu. Qui plus est, ce don constitue le fondement essentiel de la capacité de l'homme à lutter contre le péché et à faire le bien, qui est le fondement essentiel d'un comportement ascétique complet et une base dogmatique pour une authentique théologie mystique.

Dans la seconde partie, Sahdona aborde le sujet de la foi selon deux points de vue : d'un côté, il parle de la vraie foi et de l'autre, de la confiance en l'alliance de Dieu avec l'humanité. Manifestement, l'auteur est plutôt intéressé par la vraie foi, en se référant à la théologie de la sainte Trinité et à la christologie. Sahdona insiste sur cette dernière et sur ses implications pour la perfection ascétique et pour l'union mystique avec Dieu. Afin d'appréhender sa conception du chemin mystique vers la perfection, il est nécessaire d'identifier les traits spécifiques de la christologie de Sahdona.

La christologie de Sahdona

À la différence des autres écrivains mystiques, Sahdona a recours à son savoir théologique dans le but de fournir une base dogmatique à la pratique ascétique et à la théologie mystique. À cet égard, le concept clé est celui de *theosis* et Sahdona, en utilisant la christologie, veut démontrer que ce processus est possible ou, pour être plus précis, il veut montrer quelles conditions christologiques doivent être remplies pour atteindre la *theosis*. Sahdona n'entend pas contester la tradition théologique de son Église, sinon il n'emploierait pas tout l'éventail des expressions et des concepts christologiques propres au discours des théologiens syro-orientaux.

Toutefois, si Sahdona dévie de la formule christologique traditionnelle développée par Babaï le Grand et largement professée dans l'Église de l'Orient – deux natures, deux hypostases, un *prosopon* – il le fait seulement parce que cette formule ne lui fournit pas les arguments christologiques

35. Sahdona, II, p. 8.

pour son entreprise. En utilisant l'*Introduction* pseudo-nestorienne au *Liber Heraclidis* de Nestorius, Sahdona donne une large signification au terme *qnuma/hypostasis* et énonce l'union des deux natures en Christ au niveau du *prosopon* et de l'*hypostasis*.

Ainsi, l'aspect polémique de sa christologie réside dans l'enseignement d'*une unique hypostase dans le Christ incarné*. Bien qu'il soutienne l'enseignement des *deux natures en Christ*, qui est la christologie syro-orientale officielle, Sahdona enseigne aussi l'*union des deux natures en une hypostase et une personne*.

> « Donc, quand Il réalisa l'unité de la nature de notre humanité avec Lui de cette manière sublime, Dieu le Verbe en fit une *hypostasis* et un *prosopon* dans une union merveilleuse et ineffable depuis le moment de sa conception et jusqu'à la fin des temps. Et la gloire de sa divinité la remplit et Il a été vu par la création dans sa ressemblance (ܒܕܡܘܬܗ, *ba-dmuta*) (de sa gloire). » : « Nous avons vu sa gloire, gloire semblable au fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. »[36]

La nature divine est unie à la nature humaine dans le Christ depuis le commencement, c'est-à-dire depuis l'Annonciation, jusqu'à la fin des temps. C'est une expression christologique syro-orientale courante, mais l'affirmation suivante contredit le paradigme dogmatique de l'Église de l'Orient. Les natures humaine et divine sont unifiées en Christ dans les mêmes uniques *hypostasis* et *prosopon* : une *hypostasis* et un *prosopon* pour les deux natures. L'union des deux natures est l'œuvre de Dieu et c'est Dieu le Verbe qui accomplit cela. Il est la partie dynamique dans l'union. Ce n'est pas l'union de deux natures indépendantes, mais Dieu le Verbe assume la nature humaine en une *hypostasis* et un *prosopon*. Cette union a pour effet la transmission de la gloire divine à la nature humaine et ce fait est révélé dans la ressemblance entre Dieu et l'homme-Dieu.

> « De fait, parce que Dieu le Verbe a revêtu (ܠܒܝܫ, *labeš*) un corps humain, il a transféré la gloire de son *hypostasis* à ce qui était visible (ܠܡܬܚܙܝܢܐ, *l-meṯḥazyana*) et il a été vu dans le monde avec son aspect (ܒܐܣܟܝܡܐ, *b-ʾeskima*). Puisqu'il a toujours été révélé comme tel, à partir de ce moment, c'est de l'unique *prosopon* et *hypostasis* du Fils qu'il est pensé et confessé être *l'unique qui assume* (ܗܘ ܕܢܣܒ, *hau da-nsab*) et *celui qui est assumé* (ܗܘ ܕܐܬܢܣܒ, *u-hau d-etnsab*). »[37]

36. Martyrius (Sahdona), *Œuvres spirituelles* II, *Livre de la perfection*, chap. 2, 21.
37. *Ibidem*, chap. 2, 22.

L'*hypostasis* de l'union n'est pas une *hypostasis* composite, elle est l'*hypostasis* de Dieu le Verbe. En conséquence, le terme *hypostasis* a un autre sens christologique pour Sahdona : il n'exprime pas l'individualité des natures, comme c'est le cas dans la christologie syro-orientale traditionnelle, mais la réalité de l'union en une personne[38]. D'un côté, Sahdona essaye de préserver la distinction entre les deux natures, et de l'autre côté, il tente d'exprimer une réelle union des natures en une *hypostasis* et un *prosopon*, ce dernier conservant sa signification syro-orientale traditionnelle de « ce qui est visible », « ce qui apparaît ». Selon son enseignement, le *prosopon* appartient à l'unique *hypostasis* de l'union ; il est le signe visible d'une union réelle des natures en une *hypostasis*. Sahdona emploie le terme spécifique de la théologie syro-orientale *lbeš* (revêtir, s'habiller, se vêtir)[39], soulignant le fait que le Verbe de Dieu a transféré la gloire de son *hypostasis* au corps humain qui était visible et que c'est précisément sous cet aspect qu'il était perçu dans le monde. Cependant, Sahdona amende le terme en y ajoutant un autre concept christologique : *nsab*, « assumer ». L'unique *prosopon* et *hypostasis* du Fils est ainsi l'expression de l'union entre *celui qui assume* (ܗܘ ܕܢܣܒ, *hau da-nsab*) et *celui qui est assumé* (ܗܘ ܕܐܬܢܣܒ, *u-hau d-etnsab*).

La controverse de Sahdona avec Išoʿyahb III révèle le débat fondamental sur la terminologie christologique et les reproches du métropolite d'Adiabène visent directement la signification du terme *hypostasis* : il n'est pas la même chose que la *personne*, mais est plutôt plus proche du sens de *nature*.

> « Pareillement, si vous donnez à la *personne* le nom d'*hypostasis*, ou à l'*hypostasis* le nom de *personne* ou de *nature*, ou [si vous donnez] à la *figure* le nom d'*image*, ou [si vous donnez] à l'un d'entre eux le nom d'*hypostasis*, ces noms ne se conformeront pas à votre désir. »[40]

> « En conséquence, si *personne* et *hypostasis* ont la même signification, comme vous le pensez, et si *hypostasis* et *nature* embrassent le même sens encore plus que les [deux] autres, alors la folie de confondre les termes les uns avec les autres vous jettera dans la fosse de l'impiété des hérétiques avérés. »[41]

Manifestement, Sahdona ne confond pas les deux termes – *hypostasis* et *prosopon* – l'un avec l'autre, mais considère plus étroite la liaison de

38. Išoʿyahb III, *Liber epistularum*, M.VII, p. 135 (syr.), p. 101 (lat.).
39. Pour l'importance de ce terme, voir Brock 1982.
40. Išoʿyahb III, *Liber epistularum*, M.VII, p. 134 (syr.), p. 101 (lat.).
41. Išoʿyahb III, *Liber epistularum*, M.VII, p. 135 (syr.), p. 101 (lat.).

l'*hypostasis* et du *prosopon* et, empruntant l'expression *prosopon hypostatique* au Pseudo-Nestorius, il développe sa propre pensée christologique dans cette direction.

> « Mais nous devons aussi savoir que ce *prosopon* du Christ qui est dans l'union – car c'est l'union qui [le] révèle et non pas *une ousia consistant en deux natures* – [...], [ce *prosopon*] est un *prosopon hypostatique* des natures, et non un (*prosopon*) *emprunté et adopté*, qui serait éloigné de celui à qui il appartient. Car il ne consiste naturellement en rien en une *ousia* composée de *deux natures*, ni non plus un (*prosopon*) emprunté ou adopté, qui serait éloigné de l'une d'elles, à la manière des portraits ou des ambassadeurs, lesquels remplissent le rôle d'un absent. »[42]

Sahdona insiste sur le fait que le *prosopon* du Christ est un *prosopon* hypostatique des deux natures [ܦܘܓܡܐ ܩܢܘܡܝ] et non un *prosopon* emprunté ou adopté. Le concept du « propre » *prosopon* du Christ est aussi emprunté au Pseudo-Nestorius. Selon Sahdona, le *prosopon* doit être étroitement lié à celui auquel il appartient et non isolé de lui. Le singulier dans cette première expression (« éloigné de celui à qui il appartient ») se réfère à une *hypostasis* dans le Christ, l'*hypostasis* de l'union, tandis que le pluriel dans la seconde expression – le *prosopon* du Christ n'est pas « un *prosopon* emprunté ou adopté, qui est éloigné de l'un d'eux » – se réfère à la relation entre le *prosopon* et chacune des deux natures. La signification de ces affirmations devient évidente quand on lit que c'est dans l'union que le *prosopon* du Christ est révélé et non dans une « *ousia* composée de deux *kyane* ». Sahdona attaque spécifiquement par là l'enseignement monophysite de l'unique *ousia* composée des natures humaine et divine, tandis qu'il considère évidemment l'*ousia* comme un synonyme de *kyana* et non l'équivalent d'*hypostasis* ou de *qnuma*. Récapitulant après coup cette idée, Sahdona insiste sur le fait que son rejet porte sur l'union qui « ne consiste naturellement [ܟܝܢܐܝܬ] pas en une *ousia* composée de deux *kyane* ».

Sahdona ne confond pas les deux termes christologiques *hypostasis* et *prosopon*. Il les distingue clairement en donnant une nouvelle signification à l'*hypostasis* et en développant une nouvelle relation avec les deux *natures* et avec le *prosopon*. Pourquoi Sahdona redéfinit-il ce terme et sa relation avec les deux autres catégories christologiques ? Il fournit lui-même la réponse :

> « En effet, puisque le Dieu Verbe s'est uni à un homme et s'est fait homme avec sa nature et son *prosopon*, c'est comme de son propre *prosopon* qu'il se sert de l'homme ; et d'autre part, puisque l'homme a été vraiment uni avec sa nature, au Dieu Verbe et est devenu Dieu (ܐܘܬܐܠܗܐ, *u-ʾetʾalah*),

42. Martyrius (Sahdona), *Œuvres spirituelles* II, *Livre de la perfection*, chap. 2, 28.

> il se manifeste dans le *prosopon* de Dieu comme dans le sien propre ; et chacun d'eux est, sous deux rapports, Dieu et homme : sous l'un par nature, et sous l'autre, par l'union ; et, bien que chacun d'eux possède la spécificité de sa nature, ils ne sont pas deux *prosopa*, mais un (seul) *prosopon*, car chacun d'eux se sert comme de son (bien) propre de celui de son compagnon ; et (ce *prosopon*) est naturel, et non fictif, par suite de l'union indissociable des deux natures. »[43]

Sahdona se préoccupe de la déification de l'homme, qui résulte de l'union entre la nature humaine et la nature divine en Jésus-Christ. Si l'union n'est pas réelle, c'est-à-dire hypostatique, mais une union personnelle qui apparaît seulement à nos yeux, la perfection de l'homme n'est pas possible. Le but de Sahdona est d'avoir une véritable *communicatio idiomatum :*

> « Car c'est une grande et admirable union de Dieu et de l'homme, et c'est pourquoi chacune des natures est dite participer aux (propriétés) de sa compagne – sans perdre les siennes propres et sans se transformer –, celle-là étant appelée celle-ci, et celle-ci celle-là, en raison de l'union. En effet, le Dieu Verbe a accepté d'être appelé dans l'union ce qu'est l'homme par nature, et il a accordé à l'homme d'être dans l'union ce qu'il est lui-même par nature, en sorte que le Fils de Dieu, le Dieu Verbe, soit appelé Fils de l'homme à cause de la nature humaine qu'il a assumée, et que le Fils de l'homme, cette nature (assumée) d'entre nous, soit l'unique Fils de Dieu, à cause du Dieu Verbe qui l'a assumée ; (ou encore), que celui qui est descendu soit le même que celui qui est monté, en raison de la manifestation et de l'inhabitation, et que celui qui est sur la terre soit dit le même que celui qui est au ciel, en raison de l'honneur et de la glorification. Et l'unique *prosopon* du Seigneur Christ est le même, Fils de Dieu et Fils de l'homme, les natures respectives de Dieu et de l'homme restant parfaites dans cet unique *prosopon* du Fils, qui (existe) dans l'union, avec toutes leurs (propriétés), sans séparation ni confusion, depuis l'annonciation et à jamais. »[44]

Sahdona développe la formule *une personne - une* hypostasis - *deux natures* parce qu'il considère que la simple union personnelle, étant donné le sens étroit de *prosopon/parṣupa* dans la christologie syro-orientale, n'a pas un sens assez large pour qu'on y puisse bâtir la théologie mystique dont Sahdona a besoin. Le discours de Sahdona emprunte les termes *parṣupa* et

43. *Ibid*., chap. 2, 30.
44. *Ibid*., chap. 2, 25.

kyana à ses prédécesseurs, comme Babaï le Grand[45], mais redéfinit le terme *qnuma* et particulièrement la relation entre ces termes, afin de créer une formulation christologique capable de rendre la complexité de l'union. Cela explique qu'il réfute en partie la christologie de Babaï le Grand, parce que l'abbé du mont Izla, en dépit de sa description d'une union très étroite des deux natures dans le *De Unione*, affaiblit la formulation christologique syro-orientale à cause du sens restreint qu'il donne au terme *prosopon*[46].

Conclusion

La principale question de cette recherche était de savoir pourquoi un auteur mystique syro-oriental s'était engagé dans une dispute christologique. Comme on l'a montré au début, les précédentes tentatives pour répondre à la question ont recherché seulement des causes externes, désignant une conversion possible à une autre tradition ecclésiale, miaphysite ou chalcédonienne, ou son éducation à l'école de Nisibe et ses rapports avec Ḥenana et ses successeurs. À la lumière des écrits de Sahdona, il devient évident que la formulation christologique de celui-ci, inspirée de l'*Introduction* pseudo-nestorienne au *Liber Heraclidis*, fut une étape intrinsèque dans le développement de sa théologie mystique et joua un rôle clé dans le modèle ascétique décrit dans le *Livre de la perfection*. Sahdona n'est pas seulement un mystique qui donne un témoignage sur son expérience ascétique, il développe un système mystique et un chemin ascétique fondé sur un enseignement théologique profond. Selon sa christologie, la possibilité d'être sauvé, d'atteindre la perfection et la *theosis* se trouve dans une vraie *communicatio idiomatum* en Christ, dans laquelle l'étroite relation entre les deux natures du Christ doit être déterminée précisément et de manière bien différenciée comme une union hypostatique et personnelle. Seule une telle union rend l'ascète capable d'expérimenter sa propre union mystique avec Dieu et en conséquence d'atteindre la perfection et la déification.

Traduction de l'anglais par Alain Desreumaux

45. Babaï le Grand fut la plus haute autorité de l'enseignement christologique de l'Église de l'Orient au VII^e^ siècle. Ses écrits sont restés normatifs dans cette Église jusqu'à aujourd'hui. Sur la christologie de Babaï, voir CHEDIATH 1982 ; ABRAMOWSKI 1974 ; ABRAMOWSKI 1975 ; ABRAMOWSKI 1979 ; WINKLER 2003, p. 83-99.

46. L. Abramowski a exprimé cette frustration dans les termes suivants : « Das Irritierende und Irreführende ist, dass der Begriff *prosopon* trotzdem bei Babai immer seinen alten Sinn beibehält : was man von außen sieht, was man vor Augen hat. (Ce qui est irritant et trompeur, c'est que chez Babaï, le concept de *prosopon* conserve toujours son vieux sens : ce qu'on voit de l'extérieur, ce qu'on a devant les yeux.) » (ABRAMOVSKI 1974, p. 244).

Bibliographie

Abraham de Beth Zabe, *Histoire de Rabban bar-ʿIdtâ* : Ernest A. Wallis Budge (éd.), *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban bar-ʿIdtâ*, London, 1902 (Luzac's Semitic Text and Translation Series 9-11), vol. 9, p. 114-201 ; vol. 10, p. 163-304.

Išoʿdenaḥ de Baṣra, *Le Livre de la chasteté*, Jean-Baptiste Chabot (éd.), dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16, Paris, 1896, p. 1-80 (syr.), p. 225-291 (fr.).

Išoʿyahb III, *Liber epistularum*, Rubens Duval (éd.), Louvain, 1955 (CSCO 11-12, Syr. 11-12).

Martyrius (Sahdona) : Paul Bedjan (éd.), *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia*, Paris, 1902.

Martyrius (Sahdona), *Œuvres spirituelles. I-IV. Livre de la perfection (I-III)* et *Lettres à des amis solitaires*, *Maximes Sapientiales (IV)*, éd. et trad. par André De Halleux, Louvain, 1960 (CSCO 200-201, Syr. 86-87) ; Louvain, 1961 (CSCO 214-215, Syr. 90-91) ; Louvain, 1965 (CSCO 252-253, Syr. 110-111) ; Louvain 1965 (CSCO 254-255, Syr. 112-11).

Thomas de Marga, *Livre des gouverneurs* : Ernest A. Wallis Budge (éd.), *Book of the Governors : The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga A.D. 840*, 2 vol., London, 1893.

Chronique de Séert, éd. Addaï Scher, *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)*, Paris, 1907 (Patrologia Orientalis 4/3) (réimpr. Turnhout, 1971) ; Paris, 1908 (Patrologia Orientalis 5/2) ; Paris, 1909 (Patrologia Orientalis 7/2) ; Paris, 1918 (Patrologia Orientalis 13/4) (réimpr. Turnhout, 1973), p. 315-316 [635-636].

Études modernes

Abramowski 1974 : Luise Abramowski, « Die Christologie Babais des Grossen », dans *Symposium Syriacum 1972*, Roma (Orientalia Christiana analecta 197), p. 219-244.

Abramowski 1975 : Luise Abramowski, « Babai der Grosse : Christologische Probleme und ihre Lösungen », *Orientalia Christiana periodica* 41, p. 289-343.

Abramowski 1979 : Luise Abramowski, « Trinitarische und christologische Hypostasenformeln », *Theologie und Philosophie Vierteljahresschrift* 54, p. 38-49.

Abramowski 1994 : Luise Abramowski, « The History of Research into Nestorius », dans *Syriac Dialogue. First non-official consultation on dialogue within the Syriac tradition*, Vienne, p. 54-65.

Abramowski 2008 : Luise Abramowski, « Martyrius-Sahdona and Dissent in the Church of the East », dans C. Jullien (éd.), *Chrétiens en terre d'Iran. II, Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, Paris (Cahiers de Studia Iranica 36), p. 13-28.

Assemanus, *BO* : Joseph Simon Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* III, 1/2, Roma, 1725 et 1728 (réimpr. Hildesheim, 1975).

Baumstark 1922 : Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn.

Becker 2006 : Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom, The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia.

Brock 1968 : Sebastian P. Brock, « A further fragment of the Sinai Sahdona Manuscript », *Le Muséon* 81, p. 139-154.

Brock 1982 : Sebastian P. Brock, « Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition », dans M. Schmidt (éd.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Eichstadt, 1982 (Eichstätter Beiträge 4), p. 11-40.

Brock 1997 : Sebastian P. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam (Mōrān ʾEthʾō 9).

Brock 1998 : Sebastian P. Brock, *Holy Women of the Syrian Orient*, Los Angeles (Transformation of the Classical Heritage 13), p. 177-181.

Brock 2009 : Sebastian P. Brock, « New fragments of Sahdona's Book of Perfection at St. Catherine's Monastery, Mount Sinai », *Orientalia Christiana periodica* 75, p. 175-178.

Brockelmann 1907 : Carl Brockelmann, *Die syrische und die christlich-arabische Litteratur*, Leipzig (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen 7).

Chediath 1982 : Geevarghese Chediath, *The Christology of Mar Babai the Great*, Kottayam.

De Halleux 1957 : André De Halleux, « La christologie de Martyrius Sahdona dans l'évolution du nestorianisme », *Orientalia Christiana periodica* 23, p. 5-32.

De Halleux 1958 : André De Halleux, « Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un "hérétique" de l'Église nestorienne », *Orientalia Christiana periodica* 24, p. 93-128.

De Halleux 1960 : André De Halleux, « Un nouveau fragment du manuscrit sinaïtique de Martyrius-Sahdona », *Le Muséon* 73, p. 33-38.

De Halleux 1975 : André De Halleux, « Un chapitre retrouvé du Livre de la perfection de Martyrius », *Le Muséon* 88, p. 253-295.

De Halleux 1977 : André De Halleux, « Das Martyrios-Fragment der Hs. Hiersemann 487/255b=500/3 », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* Suppl. 3, 1, p. 202-204.

Duval 1907 : Rubens Duval, *La littérature syriaque : des origines jusqu'à la fin de cette littérature après la conquête par les Arabes au XIII^e^ siècle, étude historique des différents genres de la littérature religieuse et ecclésiastique, l'historiographie, la philosophie, la philologie, les sciences et les traductions, suivie de notices biographiques sur les écrivains avec un index bibliographique et général*, Paris (réimpr. Amsterdam 1970).

Fiey 1969 : Jean-Maurice Fiey, « Īšōʿyaw le Grand, Vie du catholicos nestorien Īšōʿyaw III d'Adiabène (580-659) » *Orientalia Christiana periodica* 35, p. 305-333 ; 36, p. 5-46.

Garitte & De Halleux 1956 : Gérard Garitte & André De Halleux, « Le sermon géorgien du moine Martyrius et son modèle syriaque », *Le Muséon* 69, p. 243-313.

Géhin 2007 : Paul Géhin, « Manuscrits sinaïtiques dispersés. II. Les fragments théologiques syriaques de Milan », *Oriens Christianus* 91, p. 1-24.

Goussen 1897 : Heinrich Goussen, *Martyrius-Sahdona's Leben und Werke, nach einer syrischen Handschrift in Straßburg i.E. ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern*, Leipzig, p. 12-20.

Ioan 2009 : Ovidiu Ioan, « Die Rolle Edessas in der christologischen Auseinandersetzung zwischen dem Katholikos-Patriarchen Īšōʿyaḥḇ III. und Sāhdōnā », dans L. Greisiger, C. Rammelt, J. Tubach (éds), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.-17. Juli 2005*, Beirut (Beiruter Texte und Studien 116), p. 105-116.

Labourt 1904 : Jérôme Labourt, *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique 6).

Ortiz de Urbina 1958 : Ignatius Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum.

Outtier 1985 : Bernard Outtier, « Martius, Barsus, Tarnus ou Martyrius ? Nouveaux fragments arabes et géorgiens de Sahdona », *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 1, p. 225-226.

Seppälä 2002 : Serafim Seppälä, *In Speechless Ecstasy. Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature*, Helsinki (Publications of the Institute for Asian and African Studies 2).

TAMCKE 1988 : Martin TAMCKE, *Der Katholikos-Patriarch Saḇrīšō' I. (596-604) und das Mönchtum*, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris (Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie 302).

TAMCKE 1994 : Martin TAMCKE, « Sahdona », dans *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 8, Herzberg, col. 1177-1179.

TCHATCHIBAIA 2005 : Marika TCHATCHIBAIA, « Martyrius-Sahdona and his Work "Liber Perfectionis" (7th century) », *Caucasian Messenger* 12.

WINKLER 2003 : Dietmar WINKLER, *Ostsyrisches Christentum, Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*, Münster (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 26).

WRIGHT 1894 : William WRIGHT, *A Short History of Syriac Literature*, London (réimpr. Amsterdam, 1966).

Les mystiques syro-orientaux : une école ou une époque ?

Sabino Chialà
Communauté de Bose (Italie)

Le titre de cette contribution – comme aussi celui de notre colloque – contient un de ces mots qui, à lui seul, pourrait retenir toute notre attention et nous mener par des chemins infinis : « mystique ». Qu'est-ce qu'un auteur mystique ? Ou qu'est-ce qu'une œuvre mystique ? Et donc, qui sont-ils, les mystiques syro-orientaux dont il est question ici ? Nous savons tous combien la définition de « mystique » a retenu l'attention d'éminents savants et que la question est loin d'être réglée ; un point de repère reste, à côté de nombre d'autres études sur lesquelles je ne m'attarde pas, la contribution de Michel de Certeau dans les *Mélanges* Henri de Lubac[1].

J'évite volontiers d'entrer dans ce genre de parcours complexes et, sans m'attarder sur les définitions, j'essaye de décrire, par ses éléments caractéristiques, le phénomène qui nous intéresse ici. On pourrait le résumer de la sorte : du VI^e^ au VIII^e^ siècle de notre ère, en milieu syro-oriental, nous observons une floraison particulière de personnalités, liées à des contextes monastiques, qui écrivent presque exclusivement sur des sujets qu'on pourrait qualifier de « relatifs à la vie spirituelle ». Une coïncidence, donc, dans un espace donné – à la fois géographique et théologique – ainsi que dans une période relativement limitée, fait surgir la question résumée dans le titre de mon intervention. Autrement dit : cette coïncidence est-elle le fruit d'un hasard ou non ? Peut-on établir des liens historiques entre ces différents auteurs ? Ou éventuellement repérer des facteurs communs qui auraient fait surgir ces différents écrits de

1. Voir Certeau 1964.

Les mystiques syriaques, A. Desreumaux (éd.), Paris, 2011 (Études syriaques 8), p. 63-78.

façon indépendante ? S'agit-il d'une « école » ou tout simplement d'une « époque » ? Voici les questions auxquelles j'essayerai de répondre[2].

Description du phénomène

Tout d'abord, je reprends la définition que je viens de donner pour en préciser les contours. Pour la période énoncée, c'est-à-dire du VI^e^ au VIII^e^ siècle, nous avons, en milieu syro-oriental, un nombre considérable de personnalités qui s'intéressent aux différents aspects de la « vie spirituelle » tels que l'ascèse avec ses pratiques, la prière, la lecture, et donc la communion avec Dieu. Par commodité nous continuons à les appeler « mystiques », en sachant cependant non seulement que nous employons là une étiquette marquée par les ambiguïtés que nous venons de signaler, mais aussi que celle-ci reste quelque peu insuffisante par rapport au sujet qu'elle voudrait indiquer. En fait les textes qui nous intéressent ne traitent pas seulement de l'expérience de la vision de Dieu et de l'union avec lui – objet généralement reconnu à la mystique – mais aussi des différents aspects du parcours ascétique qui mène éventuellement à cet aboutissement. Parfois il s'agit de textes qui donnent de simples conseils spirituels, d'autres essayent de décrire des expériences d'union avec Dieu. Les uns et les autres sont des expressions de ce moment si riche et particulier qui a été qualifié, non sans raison, d'âge d'or de la littérature syro-orientale.

Il suffit de rappeler les noms de nos écrivains pour se rendre compte de l'importance du phénomène. Je commence par les mieux connus, en ordre chronologique :

– Abraham de Natpar (VI^e^ siècle) ;
– Martyrius Sahdona (première moitié du VII^e^ siècle) ;
– Dadišoʿ Qaṭraya (deuxième moitié du VII^e^ siècle) ;
– Isaac de Ninive (deuxième moitié du VII^e^ siècle) ;
– Syméon de Ṭaibuteh (VII^e^-VIII^e^ siècle) ;
– Jean de Dalyata (VII^e^-VIII^e^ siècle) ;
– Joseph Ḥazzaya (VIII^e^ siècle).

À côté de ceux-ci, on doit encore énumérer nombre d'autres auteurs qu'on considère « mineurs » pour la simple raison qu'ils nous sont encore très peu connus ou parce qu'il ne nous reste que quelques bribes de leurs écrits. Voir par exemple :

2. Plusieurs études ont été consacrées, à différents titres, à ce sujet ; voir en particulier la synthèse de Beulay 1987, ainsi que les publications énumérées dans Kessel & Pinggéra 2011, p. 13-16.

– Šubḥalmaran (VI^e^-VII^e^ siècle) ;
– Babaï du mont Izla, dit Babaï le Grand (VI^e^-VII^e^ siècle) ;
– Babaï de Nisibe (VI^e^-VII^e^ siècle) ;
– Aphnimaran (VII^e^ siècle) ;
– Grégoire de Chypre (VII^e^ siècle) ;
– Ḥenanišoʿ de Bet Qoqa (VII^e^ siècle) ;
– Jean bar Penkaye (VII^e^ siècle) ;
– Abraham bar Dašandad (VIII^e^ siècle) ;
– Nestorius de Nuhadra (VIII^e^ siècle) ;
– Beh Išoʿ de Kamoul (VIII^e^ siècle).

Mais la liste pourrait s'allonger encore, car d'autres textes et auteurs attendent d'être mieux étudiés et valorisés.

Tous les auteurs ici énumérés ont écrit presque exclusivement sur la vie spirituelle. Mais une première précision s'impose : ils ne sont ni les premiers ni les derniers à s'être occupés de ces sujets. Pour s'en rendre compte il suffit de voir, par exemple, deux ouvrages récents : l'anthologie de textes syriaques « mystiques » publiée par Brian Colless, *The Wisdom of the Pearlers. An Anthology of Syriac Christian Mysticism*[3] et la bibliographie préparée par Grigory Kessel et Karl Pinggéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*[4]. Dans ces deux ouvrages nous trouvons, avec nos auteurs qui retiennent la plus grande partie de l'attention, des pages concernant Aphraate, le *Liber Graduum*, Jean le Solitaire, Philoxène de Mabboug, Grégoire Barhebraeus et d'autres, ainsi que des textes d'origine grecque traduits en syriaque. Ce fait indique, déjà à lui seul, que les écrits « mystiques » ou sur la « vie spirituelle » ne sont pas une prérogative de notre époque ni du milieu syro-oriental du VI^e^ au VIII^e^ siècle.

Comme je le disais, nous avons ici seulement l'émergence, dans un espace et un temps délimité, d'une *floraison particulière* de ce genre de textes à laquelle nous ne trouvons pas de parallèles satisfaisants dans la même tradition syro-orientale pendant d'autres siècles ni, à la même époque ou en d'autres moments, dans la tradition syro-occidentale, bien que là, l'absence ne soit pas absolue[5]. Ces textes montrent entre eux une *cohérence*

3. Colless 2008. Voir aussi le recueil publié par Brock dans la même collection, qui pourtant ne présente pas les textes rassemblés comme « mystiques », mais comme enseignements sur la « prière et la vie spirituelle » (Brock 1987).

4. Kessel & Pinggéra 2011.

5. On peut penser par exemple à certains écrits de Jacques de Saroug ou de Philoxène de Mabboug, ainsi que Serge de Reš'aina, auteur d'un *Discours sur la vie spirituelle*, écrit sous forme de chapitres, et Étienne bar Soudaili, avec son *Livre de Hiérothée*.

particulière, au point qu'ils sont parfois considérés presque comme un corpus homogène, relevant d'une ambiance commune. Cette homogénéité perçue est attestée, par exemple, par des anthologies anciennes, tel que le manuscrit bien connu d'Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 237 (puis Baghdad, Dawra 680 et ses copies)[6], où l'on trouve recueillis différents écrits d'une bonne partie de nos auteurs syro-orientaux (pour certains d'entre eux, il s'agit de l'unique témoin connu), avec ceux de quelques Pères grecs traduits en syriaque. Cette homogénéité est encore reconnue dans la célèbre synthèse de Robert Beulay, *Lumière sans forme*[7], qui présente justement nos auteurs comme un ensemble, mettant en lumière les multiples interrelations au niveau des contenus.

Comment donc expliquer ce phénomène ? Le célèbre syriacisant François Nau déjà, dans son article « À propos d'un feuillet d'un manuscrit arabe »[8] – où il présente la « mystique chez les nestoriens » en la comparant avec celle « chez les musulmans » – se pose la question et essaye d'y donner une réponse. Il observe que, malgré l'infériorité numérique des monastères syro-orientaux vis-à-vis des syro-occidentaux, les premiers avaient produit « plus d'ouvrages ascétiques » que ces derniers ; et cela – selon ses dires – pour deux raisons principales. Premièrement les syro-occidentaux, par le fait qu'ils avaient été « mélangés aux Grecs », étaient penchés vers l'approfondissement de la culture grecque, tant au niveau biblique et théologique qu'au niveau culturel (on pense à la grammaire, à la rhétorique et aux sciences). Deuxièmement Nau propose – mais avec un prudent « peut-être » – la différence de génie « de la race sémite chez les Jacobites syriens, et de la race iranienne qui dominait chez les Nestoriens persans, la première plus terre à terre, plus positive, et la seconde plus spéculative » ; et il continue : « C'est ainsi que le terre à terre du Qoran répondra au caractère sémite ou jacobite, et que les spéculations du soufisme viendront éclore en pays nestorien persan »[9]. Les deux explications n'étant pas pleinement convaincantes, j'ai essayé d'analyser, encore une fois et d'un peu plus près, nos auteurs et leurs textes. Cette observation m'a conduit à relever trois faits qui, étant comme des traits communs au phénomène décrit, à son milieu et à son époque, peuvent nous éclairer en vue d'une lecture historique de ce phénomène, de ses causes et de ses effets.

6. Copié dans le monastère de Rabban-Hormizd en 1288/1289 et très bien décrit par Vosté 1929. Mais on pourrait voir aussi d'autres florilèges monastiques du même genre.
7. Beulay 1987.
8. Nau 1930.
9. Nau 1930, p. 102-103.

Un milieu commun : le monachisme réformé d'Abraham de Kaškar

Un premier élément qui ressort comme caractéristique commune de nos auteurs et qui pourrait constituer une première coordonnée du phénomène est leur *origine monastique.* Il semblerait presque banal de le relever, mais en fait cela ne l'est pas. Banal, parce que – pourrait-on objecter – qui s'intéresserait à ce genre de sujets, à part les moines ? Et banal aussi parce que la plupart des écrivains syriaques sont des moines. Mais justement, comme Nau nous l'a déjà indiqué, le monachisme syro-occidental contemporain, qui était lui aussi bien florissant tant numériquement que culturellement, ne produit pas le même genre de textes. Pensons en particulier au monastère de Qennešre, avec des personnalités telles que Sévère de Sébokt, Jacques d'Édesse et Georges des Arabes. Pourquoi donc ce monachisme-ci va-t-il dans cette direction ?

Je pense, parce qu'il me semble que les faits le démontrent, que cette floraison est un autre fruit de la renaissance monastique syro-orientale entraînée par *la réforme d'Abraham de Kaškar* et du Grand monastère du mont Izla, et de certains des éléments que cette réforme avait soulignés[10]. Je commence par appuyer historiquement mon affirmation. L'observation de la biographie de nos auteurs nous montre en effet que la presque totalité de ces personnalités se rattachent, directement ou indirectement, à la tradition du Grand monastère. En voici brièvement l'illustration.

1) Un premier groupe est composé des auteurs liés au monastère de Rabban-Šabur, c'est-à-dire Dadišoʿ Qaṭraya, Isaac de Ninive et Siméon de Ṭaibuteh. Ce monastère n'est pas une « fondation » des disciples d'Abraham, mais nous savons que Šabur lui-même se serait inspiré des règles du Kaškarien et de la forme monastique du Grand monastère qu'il désirait visiter[11].

2) Un deuxième groupe se rattache à un autre célèbre monastère de l'époque, celui que Jacques de Lašom avait fondé à Bet ʿAbe lors de son abandon du Grand monastère[12] ; là, où Isaac avait été sacré évêque de Ninive[13], vécurent pendant un certain temps Martyrius Sahdona, qui fut spécialement lié à Jacques lui-même[14], et Aphnimaran, qui y reçut l'habit monastique[15].

10. Il serait trop long de revenir ici sur la question de la réforme kaškarienne. Je me borne à renvoyer à Chialà 2005 ainsi qu'à Jullien 2008.
11. Voir Chialà 2005, p. 99-100 ; Jullien 2006.
12. Voir Chialà 2005, p. 124-133.
13. Išoʿdenaḥ de Baṣra, *Livre de la chasteté* 124.
14. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs* I, 6 et 34.
15. Išoʿdenaḥ de Baṣra, *Livre de la chasteté* 93.

3) Un troisième lieu qui nous intéresse est le monastère de Mar-Yozadaq, dans le Qardu. Le fondateur Yozadaq était un des disciples proches de Bar ʿEdta, disciple d'Abraham de Kaškar[16]. C'est ici que devint moine Jean de Dalyata, à l'école d'Étienne, disciple d'Aphnimaran et Joseph Ḥazzaya, tous les deux liés à Bet ʿAbe[17] ; à Mar-Yozadaq, Nestorius vécut par ailleurs comme moine, avant de devenir évêque de Nuhadra[18].

4) Dans la même région du Qardu se trouve un autre centre auquel sont liés, à différents titres, trois autres de nos auteurs ; il s'agit du monastère Jean-de-Kamoul, fondé par Ukama, un des disciples d'Abraham de Kaškar[19]. Ici se formèrent à la vie monastique Jean bar Penkaye[20] et Beh Išoʿ[21] ; et c'est en voyant les moines de ce monastère que Joseph Ḥazzaya fut attiré à la vie chrétienne et c'est ici qu'il se fit baptiser[22].

5) Un dernier groupe est celui des auteurs qui se rattachent directement au Grand monastère du mont Izla, tel que Babaï le Grand, deuxième successeur d'Abraham[23], et Babaï de Nisibe[24]. Pour d'autres, aussi, nous pouvons retracer quelques liens avec le milieu du Kaškarien et de sa tradition : Ḥenanišoʿ fut supérieur à Bet Qoqa, monastère dont Sabrišoʿ Rustam est évoqué par Thomas de Marga parmi les sources biographiques d'Abraham de Kaškar[25] ; et dans la notice que la *Chronique de Séert* consacre à Sabrišoʿ fondateur de Bet Qoqa, on trouve un conseil d'Abraham (de Kaškar ?), sous forme de discours direct, qu'il lui aurait transmis[26]. Quant à Grégoire de Chypre, les sources nous disent qu'il séjourna, au début et à la fin de sa carrière monastique, sur le mont Izla, sans préciser davantage[27].

16. Išoʿdenaḥ de Baṣra, *Livre de la chasteté* 90 ; voir aussi Chialà 2005, p. 105-106. Il a été proposé – mais la chose me semble difficile en raison de la chronologie – que ce Yozadaq pourrait être le même qui, selon une des biographies d'Isaac de Ninive, était en lien avec le monastère de Rabban-Šabur, d'où il avait reçu les œuvres du Ninivite (voir Chialà 2002, p. 283-284).
17. Išoʿdenaḥ de Baṣra, *Livre de la chasteté* 126. Sur le processus de formation de Jean de Dalyata, voir en particulier Beulay 1977-1978.
18. Voir Berti 2005.
19. Išoʿdenaḥ de Baṣra, *Livre de la chasteté* 7 (voir aussi Chialà 2005, p. 192, n. 44).
20. Sur sa biographie, voir en particulier Beulay 1977-1978.
21. Voir Sanders 1995-1996.
22. Išoʿdenaḥ de Baṣra, *Livre de la chasteté* 125.
23. Chialà 2005, p. 119-124.
24. Chialà 2005, p. 133-134.
25. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs* I, 4 (voir à ce propos Chialà 2005, p. 210, n. 6).
26. *Chronique de Séert* II, 96.
27. Išoʿdenaḥ de Baṣra, *Livre de la chasteté* 12.

Restent comme cas particuliers, parmi les auteurs que nous avons énumérés au début, Abraham de Natpar, Šubḥalmaran et Abraham bar Dašandad[28]. Le premier, Abraham de Natpar, est un cas à part, notamment à cause de la chronologie : il est en fait le plus ancien de nos auteurs et contemporain d'Abraham de Kaškar. Son œuvre ne peut donc pas être considérée comme un « fruit » de la réforme abrahamienne. Cependant ces deux personnalités seront présentées par la suite comme des acteurs d'une même œuvre de réforme, bien que de façon indépendante – et dans des proportions différentes –, comme le dit la *Chronique de Séert* qui affirme : « [Abraham de Natpar] parvint avec Mar Abraham [de Kaškar] à faire connaître dans le pays des Perses les règles et les institutions de la vie monastique. »[29] Ce fut peut-être cette proximité « idéologique » qui poussa par la suite le disciple d'Abraham de Natpar, Job, à séjourner au Grand monastère et à traduire en persan les *Règles* du Kaškarien, avec les discours de son maître[30].

Voici donc brièvement le fruit de cette enquête : la distribution géographique de nos auteurs est très ample, allant du Bet Huzaye, au sud, jusqu'au Qardu, au nord. Mais il y a tout de même un élément commun à la presque totalité de nos Pères : il s'agit de moines, issus de différents centres monastiques (en particulier Rabban-Šabur, Bet ʿAbe, Mar-Yozadaq et Mar-Jean-de-Kamoul) qui avaient été atteints, de différentes manières et dans des proportions différentes, par l'esprit du Kaškarien.

28. Ce dernier étant un cas particulier à plusieurs égards. Tout d'abord en raison de son origine non monastique ; parmi les auteurs énumérés ici, il est le seul exemple de « scholiaste » qui traite de nos sujets (sur sa biographie voir maintenant Berti 2009, p. 122-133). Deuxièmement à cause du contenu de son unique œuvre connue, qui n'est qu'un ensemble de simples conseils spirituels donnés à un disciple, sans aucune dimension « mystique » (mais il y a aussi une hypothèse selon laquelle il aurait écrit un commentaire à Marc le Moine ; voir *infra*). Pourtant, à mon avis, il peut être inséré parmi nos textes, comme nous le suggère aussi le recueil ci-dessus mentionné du manuscrit Alqoš, Notre-Dame-des-Semences 237, qui l'inclut. Son contenu ne pose pas de problèmes puisque, comme je l'ai proposé, nos textes sont à considérer plus généralement « sur la vie spirituelle ». Quant au fait que notre auteur n'est pas d'origine monastique, il est à considérer comme une intéressante exception qui nous met en garde contre le risque de tracer des limites trop nettes entre les monastères et les écoles (sur cette différenciation, voir la suite de cet article).

29. *Chronique de Séert* II, 31. Un autre lien entre ces deux personnages est constitué par le fait que le même Sabrišoʿ Rustam, qui nous informe sur Abraham de Kaškar, aurait composé une *Vie* (perdue) du Natparien (voir Thomas de Marga, *Livre des supérieurs* II, 17).

30. *Chronique de Séert* II, 31.

Orientation culturelle : l'importance des « Pères solitaires »

Un deuxième élément qui mérite d'être observé, car il me semble pouvoir être une cause et, en partie aussi, un effet de notre phénomène, est *l'orientation culturelle* de nos auteurs. Dans son introduction à la « mystique chrétienne syro-orientale », le père Robert Beulay accorde une très grande importance à l'influence que les anciens auteurs chrétiens, surtout d'origine grecque, ont exercée sur nos écrivains[31]. À différents titres et de différentes manières, tous semblent être influencés par ces auteurs de plus en plus disponibles en traduction syriaque[32]. Se référer aux Pères n'est évidemment pas une prérogative de l'époque ni du milieu dont nous nous occupons, car ils étaient aussi à la base de la théologie syro-orientale et donc aussi de l'école[33], mais il est facile d'observer chez nos auteurs une attention à ce genre d'écrits qui est tout à fait particulière et qui s'adresse de préférence à certaines œuvres patristiques plutôt qu'à d'autres.

Cela peut être vérifié au moins à trois niveaux. Il y a tout d'abord les citations et les allusions qui, dans nos écrits, se font particulièrement abondantes. Souvent les écrits des Pères grecs sont explicitement mentionnés et commentés pour soutenir les affirmations de nos auteurs. Plus souvent encore ils sont simplement sous-jacents aux interprétations proposées, en représentant le fruit, plus ou moins conscient, de leur rumination.

Deuxièmement nous pouvons constater une imitation des formes littéraires employées de préférence par certains Pères grecs, qui se fait plus évidente durant cette époque. Je pense spécialement aux *Centuries* d'Évagre que plusieurs de nos auteurs imitent en écrivant eux-mêmes des centuries : Isaac de Ninive, Syméon de Ṭaibuteh (par son *Livre de la grâce*), Jean de Dalyata, Joseph Ḥazzaya, Šubḥalmaran, Jean bar Penkaye, Aphnimaran et Beh Išoʿ. Il est vrai que, dans plusieurs cas, l'analogie entre les centuries syriaques et les centuries évagriennes est davantage dans les intentions que dans les faits, en raison de l'étendue – souvent très ample – et même du contenu des premières vis-à-vis des dernières. Mais, justement, ce qui nous intéresse ici est l'intention.

Troisièmement, il y a un élément que je trouve encore plus significatif, à savoir le fait que certains de nos auteurs écrivent des commentaires

31. Beulay 1987. La presque totalité de l'ouvrage est consacrée à l'analyse des apports spécifiques que certains anciens Pères, en particulier Évagre le Pontique, le Pseudo-Macaire, Jean le Solitaire, Grégoire de Nysse, le Pseudo-Denys et Théodore de Mopsueste, exercèrent sur les milieux syro-orientaux.

32. Pour les précisions, voir le recueil d'études Schmidt & Gonnet 2007.

33. Voir par exemple Watt 2007.

à des œuvres patristiques, comme on le faisait, et on continuait à le faire ailleurs, avec l'Écriture et les œuvres classiques de la philosophie et de la médecine[34] : Babaï le Grand composa deux commentaires des *Centuries* d'Évagre, un commentaire des *Capita cognoscitiva* et un autre de la *Loi spirituelle* de Marc le Moine[35] ; Dadišoʿ Qaṭraya commenta l'*Ascéticon* d'abba Isaïe et le *Paradis des Père*[36] ; Joseph Ḥazzaya semble avoir commenté les *Centuries* d'Évagre, l'œuvre du Pseudo-Denys et l'*Ascéticon* d'abba Isaïe[37] ; et Abraham bar Dašandad composa un commentaire de Marc le Moine[38]. Nos auteurs ne sont pas les seuls à avoir commenté des textes patristiques[39], mais à cette époque et dans ces milieux on observe une attention particulière à valoriser ce genre d'écrits, au point justement de les expliquer attentivement.

Ce regard porté sur les Pères grecs disponibles en syriaque, qui sont donc cités, imités et commentés, n'est pas sans une visée particulière. On observe, en effet, que l'attention de nos auteurs se concentre sur certaines de ces œuvres, c'est-à-dire celles qui exprimaient l'ancienne tradition monastique et qu'ils appellent souvent les écrits des « Pères solitaires », à savoir : les *Centuries* d'Évagre, le *Paradis des Pères*, Marc le Moine, l'*Ascéticon* d'abba Isaïe, avec quelques autres auteurs comme le Pseudo-Macaire et Basile. Évidemment, ils ne sont pas exclusifs. On trouve chez eux beaucoup

34. Nous avons là un autre point de différentiation entre les monastères syro-orientaux et syro-occidentaux qui à cette époque se consacrent à commenter plutôt des textes classiques.

35. Voir Baumstark 1922, p. 138 ; Kessel & Pinggéra 2011, p. 45-47.

36. Voir Baumstark 1922, p. 226 ; Kessel & Pinggéra 2011, p. 63-65.

37. Voir Baumstark 1922, p. 222-223 ; Duval 1907, p. 228. Aucune de ces œuvres n'a été retrouvée jusqu'ici. Cependant un commentaire anonyme à abba Isaïe nous est partiellement parvenu, que Colless propose d'identifier avec celui de Joseph Ḥazzaya (voir Kessel & Pinggéra 2011, p. 35 et 161).

38. L'œuvre ne nous est pas parvenue ; Voir Baumstark 1922, p. 214 ; Kessel & Pinggéra 2011, p. 26.

39. Certains écrits de Grégoire de Nazianze furent l'objet de commentaires de la part de Mar Aba II, Timothée Ier et le syro-occidental Denḥa (voir Duval 1907, p. 310 et De Halleux 1985 ; sur Timothée, voir aussi Berti 2009, p. 345-357) ; de même, Denys bar Ṣalibi a écrit des commentaires à des écrits d'Évagre, des Cappadociens, du Pseudo-Denys, de Sévère d'Antioche et de Pierre de Callinique (Baumstark 1922, p. 296). Même des écrits d'origine syriaque furent traités de la sorte : Théodose d'Antioche a écrit un commentaire au *Livre de Hiérothée* (Kessel & Pinggéra 2011, p. 211-212) et Barhebraeus fit de même (Kessel & Pinggéra 2011, p. 95-96), tandis qu'Éphrem de Qirqesion et Jean de Mossoul rédigèrent des commentaires des écrits de nos « mystiques » : le premier, des *Centuries* de Joseph Ḥazzaya, et le deuxième, d'un discours de Jean de Dalyata (voir Kessel & Pinggéra 2011, p. 76 et 139-140). Sur les commentaires patristiques en général, voir aussi Isebaert-Cauuet 2007.

de Théodore de Mopsueste, bien sûr, ainsi que des deux Grégoire, de Nysse et de Nazianze, ou du Pseudo-Denys, mais on pourrait considérer la référence aux premiers écrits comme leur marque caractéristique. Il est intéressant à ce propos de comparer les Pères cités par nos auteurs avec ceux qui reviennent dans les œuvres du catholicos Timothée Ier, où nous ne trouvons même pas l'incontournable Évagre[40].

L'attention aux Pères grecs, et à certains d'entre eux en particulier, était aussi un des traits marquants de l'orientation du Grand monastère. Pour s'en rendre compte, il suffit de lire le prologue des *Règles* d'Abraham et d'en observer les quatre premiers canons, où on retrouve explicitement mentionnés les *Apophtegmes*, Marc le Moine et abba Isaïe, et il ne faut pas oublier qu'au VIIe siècle, ʿEnanišoʿ, moine au Grand monastère puis à Bet ʿAbe, composa ce recueil de textes patristiques d'intérêt monastique que fut le *Paradis des Pères*.

La qualité de l'approche des « sources » : écoles et monastères

Voici donc deux premières caractéristiques communes à nos auteurs : il s'agit de personnalités ressortissant des milieux monastiques plus ou moins liés à la réforme du Kaškarien, s'inspirant particulièrement de la tradition patristique grecque d'orientation ascétique. Mais il me semble qu'on peut ajouter encore une troisième coordonnée, qui est en fait un développement de la deuxième, pour caractériser notre ensemble, c'est ce qu'on pourrait appeler : *la qualité de l'approche des sources et ses raisons*.

Nous savons combien la formation intellectuelle était hautement estimée au Grand monastère[41] dont la plupart des moines avaient fréquenté l'école de Nisibe, lieu où le premier noyau de la communauté s'était formé. Les *Règles*, et l'importance qu'elles accordent à la lecture, en témoignent. Dadišoʿ, successeur d'Abraham, établit un canon où il défend l'entrée dans la vie monastique à ceux qui ne savent pas « lire les livres [ou : les Écritures] »[42]. On peut s'en rendre compte aussi par les soins qu'Abraham lui-même accorde à la formation d'un de ses premiers disciples, Bar ʿEdta, après son entrée au monastère ; dans la *Vie* de ce dernier, la liste des œuvres que le Kaškarien lui donnait à étudier nous est fournie : elle comprenait, avec les Écritures, beaucoup de textes patristiques, dont ceux que nous

40. Voir Berti 2009, p. 332-357.

41. Sur ce sujet, je renvoie à Chialà 2005, p. 77-80 et 89-93, où l'on trouvera les références soutenant ce que je suis en train d'affirmer. Sur les écoles en général, voir maintenant Bettiolo 2005 et Becker 2006.

42. Dadišoʿ, *Règles* 7.

venons d'évoquer[43]. Les moines sont donc censés avoir fréquenté les écoles avant d'accéder à la vie monastique – fait qui est souligné à plusieurs reprises dans leurs biographies comme trait positif –, puis ils continuent leurs lectures une fois entrés au monastère.

On peut cependant observer que ces deux moments, qu'on pourrait appeler « formation académique » et « formation monastique », constituent comme deux phases, toutes les deux utiles, mais bien distinctes dans le temps, dans l'espace et même dans l'orientation. Le cas du moine Jonas d'Adiabène nous le montre de façon exemplaire : comme il s'était présenté à Babaï pour être admis à la vie monastique, Išoʿdenaḥ nous dit que « Babaï l'envoya à Nisibe s'instruire aux écoles, et monter au Grand monastère, pour apprendre l'ordre des solitaires »[44]. Le monastère ne remplace pas l'école qui reste nécessaire ; on a bien plutôt l'impression qu'il s'agit de deux expériences nettement séparées.

Cette distinction se reflète aussi dans un élément structurel qu'on peut observer, par exemple, au Grand monastère et à Bet ʿAbe, comme aussi à Rabban-Šabur, élément qui constitue une « dissonance » de ces institutions vis-à-vis de la tradition monastique tant syro-orientale que syro-occidentale contemporaine et auquel on n'a pas accordé l'attention qui lui revient, c'est-à-dire l'absence, à côté de ces monastères, d'une école théologique[45] et même le refus, quand se présente l'occasion, d'en avoir une. Thomas de Marga nous rapporte un épisode révélateur de cette sensibilité : à Bet ʿAbe, le catholicos Išoʿyahb III, ancien élève du monastère, voulait instituer une école, mais il dut reculer devant l'opposition ferme des moines qui protestent en abandonnant le lieu en grand nombre. Le catholicos souhaite cette institution « afin que chaque élève, instruit et illuminé dans les livres, ait le monastère à grande proximité pour y devenir disciple, de sorte que l'école et le monastère soient une seule chose » ; mais le supérieur de Bet ʿAbe est d'un tout autre avis ; il s'oppose en disant : « Nous n'avons trouvé cela écrit nulle part, ni n'avons appris qu'une chose semblable se soit vérifiée dans aucun des monastères des Pères. »[46] Il serait intéressant ici de savoir à quels « Pères » l'auteur se réfère : à Abraham de

43. Abraham Zabaya, *Vie de Rabban bar ʿEdta*, prologue, 158-182.

44. Išoʿdenaḥ de Baṣra, *Livre de la chasteté* 27.

45. L'hypothèse, avancée par Cornelia Molenberg (Molenberg 1990, p. 5, 329, 335), qu'une école fut instituée au Grand monastère d'Izla, parce qu'Išoʿ bar Nun y aurait enseigné, me semble absolument dépourvue de justification valable, le seul appui étant une mauvaise lecture d'un titre donné à Išoʿ bar Nun ; de cette institution, nous n'avons de fait aucune attestation (sur cette question, voir Berti 2009, p. 266, n. 784).

46. Thomas de Marga, *Livre des supérieurs* II, 7-10.

Kaškar et à Jacques de Lašom, ou aux « Pères solitaires » ? Parce que, pour le reste, l'affirmation semblerait fausse : elle est fausse vis-à-vis de la plupart des monastères syro-orientaux qui abritaient des écoles, bien que là aussi il s'agît de deux institutions qui jouissaient d'une certaine distinction[47], mais tout en se côtoyant, chose ici ouvertement niée. Un reflet de ce manque pourrait être entrevu également dans les lectures auxquelles on se consacrait dans les trois monastères évoqués, qui paraissent strictement bibliques et patristiques, sans aucune mention de la littérature classique[48].

Les écoles sont donc considérées utiles et il y a même une certaine collaboration entre celles-ci et les monastères ; on peut penser par exemple au soutien offert par le Grand monastère à la nouvelle école de Bet Sahde, à Nisibe[49]. Mais les monastères semblent revendiquer une place à part et même créer une distance physique vis-à-vis des écoles ; les deux institutions sont complémentaires et toutes les deux nécessaires, mais à différents niveaux.

Tout cela se retrouve – me semble-il – aussi à un niveau conceptuel, c'est-à-dire dans une « réflexion », et donc dans une « production théologique », particulière et propre à chacune des deux institutions. Voici donc une troisième « raison » de notre littérature : il y a les écoles, avec leur approche exégético-théologique et leur production ; et il y a les monastères, avec une « autre » approche et une « autre » production théologique. Dans les écoles, on se préoccupe en particulier d'étudier et de commenter les Écritures ; dans les monastères, on fait la même chose de préférence avec les écrits des Pères, et des « Pères solitaires » en particulier. Cela ne veut certes pas dire que les moines ne lisent pas les Écritures, mais il y a une différence d'approche, dans la lecture même, qui prend toute sa place à cette époque.

Cela est expressément théorisé par Dadišoʿ Qaṭraya dans son *Commentaire à abba Isaïe*. Notre auteur commence par déplorer un attachement – à son avis excessif – des jeunes moines à « scruter » les Écritures, en y voyant la cause de disputes et querelles dans les monastères[50], fruits d'une étude « désordonnée » et d'un « vagabondage dispersant »[51]. Il insiste donc sur le

47. C'est ce qu'on observe par exemple dans l'administration de l'école du monastère Supérieur de Mossoul (voir Berti 2009, p. 202-203).

48. Il faut aussi noter que dans plusieurs de nos auteurs cette lecture est même critiquée (voir, par exemple, Dadišoʿ Qaṭraya, *Commentaire à abba Isaïe* XIII, 4) ; évidemment cela ne les empêche pas de se servir discrètement de la culture profane. C'est le cas d'Isaac de Ninive (voir Chialà 2002, p. 87-88). Ici encore, l'attitude qu'on observe dans les monastères syro-occidentaux de l'époque est toute différente.

49. Voir Chialà 2005, p. 78-80.

50. Dadišoʿ Qaṭraya, *Commentaire à abba Isaïe* VI, 4 ; XIII, 6-8.

51. Dadišoʿ Qaṭraya, *Commentaire à abba Isaïe* XIII, 4.

fait que, bien que la lecture des Écritures ne doive pas être négligée, elle doit être menée selon l'exemple des « Pères solitaires »[52] ; il faut en outre éviter que des « frères adolescents [...] négligent les travaux [ascétiques], la pensée de Dieu et le jugement à venir et égarent leurs esprits dans la recherche du sens des Écritures, comme des scholiastes »[53]. Il leur serait plus utile, quand ils se retrouvent ensemble, de parler « des paroles des Pères et non pas de la recherche du sens des Écritures »[54]. Dadišoʿ requiert donc des moines (les jeunes moines en particulier) qu'ils n'agissent pas comme des « scholiastes ». Cela fait penser que le problème ici ne concerne pas en premier lieu l'objet de la méditation – les Pères plutôt que la Bible –, mais celui de l'approche, de l'attitude de la recherche. Ailleurs Dadišoʿ le dira encore plus clairement, en établissant trois herméneutiques de l'Écriture, s'adaptant tant à celui qui en est l'auteur qu'au destinataire ; c'est le fameux texte où il affirme qu'il y a une exégèse historique (ܦܫܘܩܐ ܬܫܥܝܬܢܝܐ ܡܦܫܩܢܐ, *pušaqa taš*ʿ*itanaya*) qui appartient aux scholiastes ; une homilétique (ܡܬܪܓܡܢܝܐ, *mtargmanaya*), celle de « Basile et de Jean [Chrysostome] » qui est apte aux séculiers ; et une exégèse spirituelle (ܦܫܘܩܐ ܪܘܚܢܝܐ ܡܦܫܩܢܐ, *pušaqa ruḥanaya*), qui est celle des solitaires[55]. En généralisant cette tripartition de l'approche scripturaire, voici donc envisagée la nécessité que les milieux monastiques aient une « approche » et donc une « littérature » à eux, que Dadišoʿ qualifierait de « spirituelles », adjectif que j'ai utilisé au début pour décrire le contenu des écrits de nos auteurs (« sur la vie spirituelle »).

Évidemment, en historiens avisés, nous ne croirons pas complètement aux propos avancés. Les traces de l'« école » dans nos écrits sont bien évidentes. Il suffit de considérer le nombre de renvois à Théodore de Mopsueste[56] ; et d'ailleurs, dans les *Règles* établies pour le Grand monastère, Dadišoʿ de Izla invite les solitaires à se conformer à l'enseignement de Diodore, de Théodore et de Nestorius, qui restent les colonnes de l'orthodoxie[57]. Mais ici, plus que les faits, c'est l'intention qui est à remarquer ; c'est-à-dire la visée d'une « approche particulière », d'où ressortirait aussi une « littérature particulière ». La distinction, avec ses connotations physiques et conceptuelles qu'on vient de repérer, entre l'école et le monastère ne

52. Dadišoʿ Qaṭraya, *Commentaire à abba Isaïe* VII, 14.

53. Dadišoʿ Qaṭraya, *Commentaire à abba Isaïe* XIII, 4.

54. Dadišoʿ Qaṭraya, *Commentaire à abba Isaïe* XIII, 4.

55. Dadišoʿ Qaṭraya, *Commentaire à abba Isaïe* XI, 17. Sur ce passage, voir Bettiolo 1986. Une tripartition analogue, mais appliquée à la liturgie, est proposée en XIII, 5.

56. Bien qu'il ne s'agisse souvent pas de passages théodoriens de pure exégèse, mais plutôt de réflexions d'ordre théologique et spirituel.

57. Voir Dadišoʿ de Izla, *Règles* 1.

peut pas être absolue. Tout d'abord parce que les moines, comme on l'a dit, avaient été, avant d'entrer au monastère, élèves des écoles dont les traces apparaîtront, parfois malgré eux, dans leurs écrits. Mais on pourrait dire la même chose des scholiastes, dont le curriculum prévoyait l'étude des Pères et dont le style de vie – le régime célibataire et un certain rythme de prière et de pratiques ascétiques en particulier – les rendait proches des moines et de leurs expériences. Toutefois, l'intention est là et notre littérature pourrait en être un des effets évidents.

En conclusion

Revenons, en conclusion, à nos questions du début et à notre titre : « Les mystique syro-orientaux : une école ou une époque ? ». Tout d'abord, je dirais qu'il s'agit d'une « époque », caractérisée par les trois coordonnées que j'ai essayé de dégager : la réforme du Kaškarien, dont nos écrits seraient un des reflets ; un retour aux Pères, surtout les grecs, et parmi eux, ceux d'origine monastique en particulier ; la conscience chez les solitaires d'être appelés à poursuivre, dans leur approche des sources, une orientation particulière, différente de celle des scholiastes.

Mais on pourrait parler d'une « école » aussi, dans le sens que nos auteurs parfois se sont croisés et leurs écrits se sont influencés réciproquement. Les traces de cette rencontre restent le plus souvent non déclarées : on ne peut que les soupçonner dans les sujets qui se répètent. Dans d'autres cas – plus rares – cela est attesté par des citations explicites que les auteurs plus récents font des écrits plus anciens, comme c'est le cas de Joseph Ḥazzaya vis-à-vis d'Isaac de Ninive[58]. Ici la conscience d'une proximité, et même d'une parenté, est bien évidente et admise.

Une dernière remarque pour conclure : si le contexte ecclésial est plus ou moins impliqué dans ce que nous venons de voir, qu'en est-il du contexte politique dans lequel nos auteurs s'inscrivent ? Pendant le VII^e^ siècle, la Syrie-Mésopotamie vit apparaître un nouveau pouvoir politique, accompagné d'une religion nouvelle : l'Islam. La question qui surgit est donc de savoir si cela a eu des conséquences sur notre phénomène ; si cela pourrait être considéré comme un quatrième facteur. La réponse me semble négative, dans le sens où je n'en ai pas remarqué de traces évidentes dans nos écrits. Je pense donc que le contexte politique n'a pas eu grande importance sur l'âge d'or de la littérature syro-orientale. Nous savons, par contre, que nombres de « mystiques » musulmans, dès les premières générations, s'inspireront de nos auteurs, mais cela est une autre histoire.

58. Voir Chialà 2002, p. 283-285.

Bibliographie

Abraham Zabaya, *Vie de Rabban bar ʿEdta* : Ernest A. Wallis Budge (éd.), *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban bar-'Idtâ*, London, 1902 (Luzac's Semitic Text and Translation Series 9-10).

Chronique de Séert (II/1) : Addaï Scher (éd.), *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*. Seconde partie (I), Paris, 1909 (Patrologie Orientale 7), p. 93-203.

Chronique de Séert (II/2) : Addaï Scher & Robert Griveau (éds), *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*. Seconde partie (II), Paris, 1919 (Patrologie Orientale 13), p. 433-639.

Dadišoʿ de Izla, *Règles* : Arthur Vööbus (éd.), *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm, 1960 (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11), p. 163-175.

Dadišoʿ Qaṭraya, *Commentaire à abba Isaïe* : René Draguet (éd.), *Commentaire du livre d'abba Isaïe (logoi I-XV) par Dadišo Qaṭraya (VII^e s.)*, Louvain, 1972 (CSCO 326-327, Script. syr. 144-145).

Išoʿdenaḥ de Baṣra, *Livre de la chasteté* : Jean-Baptiste Chabot (éd.), « Le Livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, Évêque de Baçrah », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16 (1896), p. 1-79 ; 225-291.

Thomas de Marga, *Livre des supérieurs* : Ernest A. Wallis Budge (éd.), *The Book of Governors : The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga A.D. 840*, London, 1893.

Études modernes

Baumstark 1922 : Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der chrislich-palästinensischen Texte*, Bonn.

Becker 2006 : Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia.

Berti 2005 : Vittorio Berti, « Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale (+ 800 ca.) », *Annali di Scienze Religiose* 10, p. 219-257.

Berti 2009 : Vittorio Berti, *Vita e studi di Timoteo I (+ 823), patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue*, Paris (Studia Iranica 41, Chrétiens en Terre d'Iran 3).

Bettiolo 1986 : Paolo Bettiolo « Esegesi e purezza di cuore. La testimonianza di Dadišoʿ Qaṭraya (VII sec.), nestoriano e solitario », *Annali di Storia dell'Esegesi* 3, p. 201-213.

Bettiolo 2005 : Paolo Bettiolo, « Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria », dans C. D'Ancona (éd.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* I, Torino, p. 48-100.

Beulay 1977-1978 : Robert Beulay, « Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha », *Parole de l'Orient* 8, p. 87-116.

Beulay [1987] : Robert Beulay, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne (L'esprit et le feu).

Brock 1987 : Sebastian Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Kalamazoo (Cistercian Studies Series 101).

Certeau 1964 : Michel de Certeau, « "Mystique" au XVII^e siècle. Le problème du langage "mystique" », dans *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. II. Du Moyen Âge au siècle des lumières*, Paris (Théologie 57), p. 267-291.

Chialà 2002 : Sabino Chialà, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze.

Chialà 2005 : Sabino Chialà, *Abramo di Kaškar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Bose.

COLLESS 2008 : Brian E. COLLESS, *The Wisdom of the Pearlers. An Anthology of Syriac Christian Mysticism*, Kalamazoo (Cistercian Studies Series 216).

DE HALLEUX 1985 : André DE HALLEUX, « Les commentaires syriaques des *Discours* de Grégoire de Nazianze », *Le Muséon* 98, p. 103-147.

DUVAL 1907 : Rubens DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris.

ISEBAERT-CAUUET 2007 : Isabelle ISEBAERT-CAUUET, « Les Pères grecs dans les commentaires syriaques », dans SCHMIDT & GONNET 2007, p. 77-88.

JULLIEN 2006 : Florence JULLIEN, « Rabban-Šāpūr, un monastère au rayonnement exceptionnel. La Réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzāyē », *Orientalia Christiana periodica* 72, p. 333-348.

JULLIEN 2008 : Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, Louvain (CSCO 622, Subsidia 121).

KESSEL & PINGGÉRA 2011 : Grigory KESSEL & Karl PINGGÉRA, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Leuven, Paris, Walpole (MA) (Eastern Christian Studies 11).

MOLENBERG 1990 : Cornelia MOLENBERG, *The Interpreter Interpreted : Išoʾ bar Nun's Selected Questions on the Old Testament*, Groningen.

NAU 1930 : François NAU, « À propos d'un feuillet d'un manuscrit arabe », *Le Muséon* 43, p. 85-116, 221-262.

SANDERS 1995-1996 : Jan C. J. SANDERS, « Introduction to the Life of Mar Bišoi », *The Harp* 8-9, p. 277-288.

SCHMIDT & GONNET 2007 : Andrea SCHMIDT & Dominique GONNET (éd.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris (Études syriaques 4).

VOSTÉ 1929 : Jacques-Marie VOSTÉ, « Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII^e^ et VIII^e^ siècle », *Angelicum* 6, p. 143-206.

WATT 2007 : John W. WATT, « Les Pères grecs dans le curriculum théologique et philosophique des écoles syriaques », dans SCHMIDT & GONNET 2007, p. 27-41.

L'amour gratuit chez Rabiʿa al-ʿAdawiya et Jean de Dalyata[1]

Nadira Khayyat
Professeur honoraire à l'Université de philosophie et de théologie « Babel », Baghdad

L'expression « amour gratuit » évoque l'amour d'*agapè* dont parle le Nouveau Testament, ce pur amour qui est tout entier don de soi. C'est l'amour de Dieu pour l'homme, et c'est aussi l'amour qui, après avoir été répandu dans les cœurs[2], se réfléchit en direction du prochain et retourne aussi à Dieu lui-même[3]. Ce caractère gratuit de l'amour dans le Nouveau Testament a été mis en valeur par A. Nygren dans un livre qui a eu un grand retentissement : *Erôs et Agapè,* publié il y a une cinquantaine d'années[4]. Dans ce livre, Nygren distingue de manière fondamentale *l'amour gratuit* ou désintéressé pour Dieu et *l'amour de désir* pour lui ; c'est-à-dire d'un côté l'amour caractérisé par le don de soi, et de l'autre l'amour qui vise à la possession. C'est, selon Nygren, ce second amour qui est propre à la mystique.

Quelle que soit la valeur de cette dernière considération, cette distinction n'est pas nouvelle, puisque nous la rencontrons, au VIIIe siècle et en milieu syro-oriental, chez Jean de Dalyata qui parle en détail de ces deux sortes d'amour et de leurs relations. Or, pendant le même siècle et dans la même région, l'Irak actuel, une mystique musulmane, Rabiʿa al-ʿAdawiya, s'est préoccupée elle aussi de cette distinction entre deux amours, distinction qui a joué un rôle important dans son expérience spirituelle[5]. Cela m'a incitée à tenter une comparaison entre les enseignements de la

1. Le présent texte a été rédigé à la suite du colloque « Patrimoine syriaque VIII », Antélias (Liban), 2003.
2. Rom 5, 5.
3. Dans les Évangiles synoptiques, Jésus emploie le mot *agapè* pour parler de l'amour de Dieu (Mt 22, 36-38). Et ceux qui aiment Dieu d'*agapè*, Celui-ci leur prépare un bonheur éternel (Rom 8, 28) ; etc.
4. Nygren 1944.
5. Jean de Dalyata est mort avant 786 et Rabiʿa al-ʿAdawiya est décédée en 801.

Les mystiques syriaques, A. Desreumaux (éd.), Paris, 2011 (Études syriaques 8), p. 79-86.

mystique musulmane et du mystique chrétien oriental sur l'amour gratuit, bien que je ne sois pas une spécialiste des études de mystique musulmane.

Rabiʿa al-ʿAdawiya ne fournit que les bases de cette doctrine, alors que Jean de Dalyata l'a beaucoup approfondie. Mais ces bases ont été développées par les mystiques musulmans qui ont succédé à Rabiʿa al-ʿAdawiya durant les IXe et Xe siècles, parmi lesquels al-Ḥallâj et le plus ancien commentateur de Rabiʿa al-ʿAdawiya, Abou Bakr Muhammad al-Kalabadhi. Nous aurons donc recours à eux pour comprendre ce qui se trouve implicitement dans l'enseignement de Rabiʿa al-ʿAdawiya et pour le comparer avec celui de Jean de Dalyata.

Rabiʿa al-ʿAdawiya

Commençons par Rabiʿa al-ʿAdawiya. Elle est connue, en Orient et en Occident[6], grâce à une anecdote assez charmante qui raconte comment on la rencontra dans le souq de Baṣrah alors qu'elle portait un seau d'eau pour éteindre l'enfer et un plateau plein de braises pour brûler le paradis, afin que Dieu soit servi seulement pour lui-même[7]. Mais Rabiʿa al-ʿAdawiya est aussi l'auteur d'un poème, également célèbre, qui distingue deux sortes d'amour pour Dieu lui-même : *un amour de passion* – et c'est un amour qui fait désirer Dieu par-dessus toutes les créatures – et un autre amour, *digne de Dieu* – et c'est un amour qui fait que l'homme s'oublie lui-même devant la grandeur de Dieu ; alors les voiles tombent et apparaît quelque chose de la présence divine :

> « Je T'aime de deux amours : un amour passionné et un amour digne de Toi.
> L'amour passionné
> c'est que je suis occupée au souvenir de Toi seul.
> Et l'amour digne de Toi
> c'est celui par lequel Tu écartes les voiles pour que je Te voie.
> Aucune louange ne me revient pour l'un et l'autre
> mais à Toi la louange pour chacun des deux ! »[8]

Je voudrais maintenant commenter quelques expressions de ce poème et quelques notions qui y apparaissent, expressions et notions dont nous trouverons les équivalents chez Jean de Dalyata.

6. Un théologien du courant quiétiste français au XVIIe siècle, l'évêque Pierre Camus, rapporte l'anecdote dont nous allons parler.
7. Voir Badawi 1962, p. 112. Le paradis dont il est question ici n'est pas, comme dans la foi chrétienne, la jouissance de Dieu lui-même, mais une sorte de bonheur matériel ou humain.
8. Badawi 1962, p. 64.

D'abord *l'amour passionné*, ou amour de désir. Cette notion implique l'aspiration à posséder ce qui est désiré, et la possession implique à son tour la *jouissance* de ce qui est possédé. Or, dans la perspective musulmane qui est celle de Rabiʿa al-ʿAdawiya, il est impossible à l'homme de posséder Dieu d'aucune manière, et Dieu ne peut donc pas être objet de jouissance. Al-Ḥallâj écrit en ce sens, environ un siècle après Rabiʿa al-ʿAdawiya : « L'amour est jouissance, or on ne jouit pas de Dieu, car ses rapports à l'homme sont l'étonnement, l'absorption (*al-istîfâ*), la perplexité. »[9]

Il s'ensuit donc que si Dieu ne peut être objet de jouissance, tout amour pour lui est nécessairement gratuit. Mais alors le désir de Dieu n'est-il pas condamné à rester vain, même s'il vient de Dieu comme amour gratuit, selon ce que dit Rabiʿa al-ʿAdawiya dans son poème : « Louange à Toi pour ces deux amours » ? Non, car l'amour de désir est comme un moteur sur la voie mystique, et un autre amour plus grand que lui vient au terme de celui-ci : celui qui est *digne de Dieu* et qui est dégagé des voiles de tout retour sur soi et de tout désir de jouissance, même des jouissances spirituelles de l'expérience mystique, comme celle du *souvenir de Dieu*[10] et en général des *stations* (*al-maqâmât*) et des *demeures*[11].

Cet *amour gratuit* est lié à l'entrée de l'homme dans un nouveau régime spirituel dans lequel il n'y a plus de *causalité*, comme le dit al-Kalabadhi en se référant à Abou ʿAbd Allah an-Nabaji : « L'amour est jouissance au niveau de ce qui est créé, et consommation au niveau du Créateur. Qu'est-ce que la consommation ? C'est qu'il ne te reste aucun lot[12], qu'il n'y ait plus de cause à ton amour, et que toi-même ne sois plus dans l'ordre des causes. »[13] Ces paroles nous introduisent dans un climat de totale gratuité, car ici l'amour est libéré de tout retour sur le moi limité et ses conditionnements. Et, comme le dit un autre texte rapporté également par al-Kalabadhi : « L'amour a deux aspects : l'amour de confession[14], lequel est commun à tous les croyants, et l'amour de rencontre extatique[15] chez ceux qui ont

9. Cité dans KALABADHI 1969, ch. 51, p. 131.

10. *Al-dikr*.

11. *Al-maqâmât* : ce sont des étapes de la voie mystique qui résultent principalement des efforts de l'homme. Les demeures (*ahwāl*) sont des états qu'accorde la miséricorde divine (voir ANAWATI & GARDET 1961, p. 42).

12. *Hadd* : part des biens terrestres ou spirituels accordés par la miséricorde divine.

13. KALABADHI 1969, ch. 51, p. 130.

14. *Iqrâr* : la proclamation de l'amour pour Dieu (voir ANAWATI & GARDET 1961, p. 165).

15. *Al-wajd* : la rencontre de Dieu. Cette « rencontre » provoque chez l'homme une sortie de lui-même, à des degrés divers (ANAWATI & GARDET 1961, p. 175-176). Al-Hallâj mentionne trois degrés de *wajd* (*Qasîdat* n° 19) : l'état de perplexité, celui de la

atteint le but. Dans ce (deuxième amour) il n'y a plus de vision de l'âme et de ce qui est créé, ni des causes et des états spirituels, mais (l'homme) est absorbé par la vision de ce qui est à Dieu et vient de lui. »[16] Car si l'amour de désir pour Dieu faisait que l'homme ne soit occupé que de ce seul souvenir, ce souvenir lui-même ne serait pas pur de toute attention à la jouissance spirituelle que cause l'approche de Dieu. Mais dans l'amour « digne » de Dieu, il n'a plus, selon le texte que nous venons de lire, aucune vision de l'âme, et il ne reste que ce qui est divin et incréé. Et même si l'homme n'est pas encore arrivé à un total oubli de soi, la conscience qu'il a de son existence n'est plus alors un voile ; car cet amour, bien que l'homme le ressente, n'est plus, selon al-Ḥallâj, que « vénération qui pénètre les profondeurs de la conscience (*al-asrâr*) et ne peut être dirigée que vers Dieu »[17].

C'est là l'amour gratuit, l'amour d'exaltation et d'oubli de soi devant la transcendance divine, amour qui, nous dit Rabiʿa al-ʿAdawiya, fait tomber les voiles qui empêchent la vision de Dieu.

Mais de quelle sorte est cette *vision* ?

Peu de temps avant Rabiʿa al-ʿAdawiya, Ḥasan al-Baṣri aurait enseigné la possibilité de la vision de l'Essence divine au Paradis[18], sans voiles (ce que reprendra Rabiʿa al-ʿAdawiya), mais « sans la circonscrire »[19]. Cependant al-Ḥallâj parlera plus tard de vision de Dieu dans les « vêtements » de son resplendissement[20]. Peut-être a-t-on ici un écho de l'enseignement de Jean de Dalyata qui, dès l'époque de Rabiʿa al-ʿAdawiya, distinguait clairement entre l'Essence divine invisible et la Gloire divine, resplendissement visible de l'Essence ; distinction dont nous parlerons plus loin, tout en précisant comment Essence et Gloire divines sont en relation dialectique incessante.

En résumé, chez Rabiʿa al-ʿAdawiya, l'amour gratuit est le fruit de l'admiration ou même de l'extase que provoque l'approche de la transcendance divine. Et parce qu'il est lié au terme du chemin mystique, il est supérieur à l'amour de désir. Quand ils sont vécus ensemble (Rabiʿa al-ʿAdawiya ne dit-elle pas « Je T'aime de deux amours [...] » ?), c'est comme sur deux plans différents, des plans qui sont parallèles et qui ne

ligature des puissances de la conscience profonde, et enfin la vision d'un spectacle qui élimine chez l'homme la conscience de le voir.

16. Kalabadhi 1969, ch. 51, p. 131.

17. Kalabadhi 1969, ch. 51, p. 131.

18. Voir Massignon 1968, p. 185.

19. *Douna ihâtat. Ibidem.*

20. *Ḥallâj,* éd. Abou Darîf as-Sîbî, 1984, p. 74, nº 82.

se compénètrent pas. Même si tous deux sont des dons de Dieu : « À toi la louange pour celui-ci et celui-là [...] »

Jean de Dalyata

Jean de Dalyata distingue lui aussi entre deux sortes d'amour spirituel au sein de l'amour pour Dieu lui-même, au-delà de toute considération de récompense ou de châtiment. Ce sont l'amour du service gratuit de Dieu et l'amour de désir de l'union à lui. Mais à la différence de Rabiʿa al-ʿAdawiya, il place l'amour gratuit au début de la vie spirituelle ; vient ensuite l'amour mystique de désir. On peut dire que cette perspective correspond à celle du Nouveau Testament où tout rapport profond avec Dieu a pour base ce verset de saint Paul : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné. »[21] Et cet amour-là (*agapè* en grec) se caractérise dans le Nouveau Testament par le don gratuit de soi-même, de la part de Dieu et de la part de l'homme. Jean de Dalyata l'appelle en syriaque *ḥubbâ*, et je pense que la meilleure traduction française de ce terme est *charité* (du latin *caritas*) ; mais dans le cours de cet exposé nous emploierons aussi l'expression *amour gratuit*. Quant à *l'amour de désir*, Jean l'appelle *rèḥemthâ*, ce qui est à proprement parler un amour de tendresse viscérale.

Comme nous venons de le signaler, le *hubbâ* de Jean de Dalyata correspond fondamentalement à la notion néotestamentaire d'*agapè*. Et Jean de Dalyata rapporte dans son homélie *sur le « hubbâ » et la « reḥemthâ »,* comment l'amour gratuit tombe subitement dans le cœur de l'homme, alors qu'il vit comme tout un chacun, et le fait aspirer au don total de lui-même à Dieu. Et cela « sans causalité » – s'il est permis d'utiliser l'expression qu'on trouve plus tard chez al-Kalabadhi[22] et qu'a aussi employée Nygren[23] – et « avant toute expérience de l'autre monde et de ses biens »[24].

Cependant, selon Jean de Dalyata, cet amour gratuit (*ḥubbâ*) est appelé à engendrer l'amour de désir qui en est l'accomplissement : « La charité (l'amour gratuit) elle-même atteint sa perfection dans le saint amour (*reḥemthâ*) comme une enfant grandit et atteint sa taille parfaite [...] La charité a livré l'homme à l'amour, ce feu brûlant qui tourmente l'esprit du désir de l'union avec et en l'Aimé. »[25] Et dès lors le cheminement mystique va se dérouler sous le signe de l'amour de désir ; ce qui ne va pas éloigner

21. Rom 5, 5.

22. Voir plus haut le texte affecté de la note 13.

23. Wiéner 1985.

24. *Homélie* 23, ms. Harvard syr. 30, f. 26.

25. *Homélie* 23, ms. Harvard syr. 30, f. 26v.

l'amour gratuit qui, en vérité, va pénétrer l'amour de désir lui-même sous la forme, comme nous le verrons, de l'émerveillement devant la beauté de Dieu et de ce qu'il provoque de sortie de soi.

Parmi les effets de l'amour de désir, Jean de Dalyata mentionne qu'il « fait jaillir dans le cœur la source des béatitudes [...] remplissant le corps et l'âme d'une suavité indescriptible [...] » Puis, dit-il, l'amour « monte plus haut et contemple avec émerveillement les resplendissements plus sublimes que tout, qui brillent sur lui à partir de la Lumière inaccessible[26], cette lumière qui est la beauté de l'Aimé tant désiré [...] »[27] Et Jean de s'écrier : « Ô saint amour, jusqu'où n'élèves-tu pas l'âme que tu possèdes ! [...] Elle ne se souvient plus d'elle-même, elle ne sait plus qu'elle est une créature, car elle ne connaît que Celui qu'elle connaît, elle ne comprend rien d'autre que lui ! »[28]

Ce dernier texte nous indique que l'action de l'amour de désir aboutit à une sorte d'extase, comme chez les mystiques musulmans successeurs de Rabiʿa al-ʿAdawiya. Avec une différence importante cependant, dont nous parlerons.

À ce niveau, nous voyons Jean de Dalyata, qui en général aime beaucoup les paradoxes, en introduire ici un nouveau, celui d'une jouissance qui surpasse la notion même de jouissance : « Celui qui se délecte connaît ici un état étonnant : en effet il ne comprend plus ce que signifie "se délecter" ; la connaissance de sa délectation le dépasse, de sorte qu'il ne comprend pas ce qu'il comprend ! Quelle chose extraordinaire que la délectation surpasse la connaissance de cette délectation ! »[29]

On peut voir dans ce paradoxe une expression de la compénétration profonde qu'il y a, pour Jean de Dalyata, au sommet de l'expérience mystique, entre la jouissance de Dieu et l'oubli de soi que provoque l'émerveillement, entre l'amour de désir et l'amour désintéressé. Et ici réside la différence à laquelle nous avons fait allusion : il semble que pour Rabiʿa al-ʿAdawiya et ses successeurs, les deux amours restent toujours hétérogènes l'un à l'autre, tandis que pour Jean de Dalyata ils se compénètrent, tout en restant distincts.

Ajoutons que Jean ne décrit pas l'atteinte du sommet mystique où se *mêlent les deux amours* comme si elle correspondait à un arrêt, mais il la décrit comme un progrès continuel en direction de l'infinitude de Dieu. Et ce progrès s'effectue précisément à la suite d'une interaction dialectique continuelle entre instants où prédomine la jouissance de la gloire divine, et

26. 1 Tite 6, 16.

27. *Homélie* 23, ms. Harvard syr. 30, f. 27v.

28. *Ibid.*

29. *Homélie* 17 bis, ms. Harvard syr. 30, f. 27.

instants de sortie de soi dans l'émerveillement[30] ; comme les scintillements de la flamme d'une bougie, ou les battements d'ailes d'un oiseau qui monte vers le soleil. Mais chaque instant de jouissance de la gloire divine est couronné par un instant de sortie de soi dans l'émerveillement gratuit.

Nous venons d'amorcer une comparaison entre les conceptions de l'amour gratuit chez Rabiʿa al-ʿAdawiya et Jean de Dalyata. Il nous reste à préciser quelques points de cette comparaison.

La différence principale entre les deux conceptions réside dans la succession de l'apparition des deux sortes d'amour : pour Jean de Dalyata l'amour gratuit survient au début, et à la fin chez Rabiʿa al-ʿAdawiya.

Autre différence : si les deux amours se rejoignent au terme, cela ne s'effectue pas tout à fait de la même manière chez le mystique chrétien et la mystique musulmane. En effet, si l'on constate chez l'un et l'autre cette prédominance de l'amour gratuit, pour *Rabiʿa*, les deux espèces d'amour restent, comme nous l'avons dit, parallèles et sans compénétration. La raison en est que l'amour gratuit, celui qui est « digne de Dieu », ne peut s'associer intimement à aucun élément de désir ou de jouissance. Peut-être le type de lien entre ces deux amours doit-il être mis en parallèle, en mystique musulmane, avec celui qui existe entre Dieu et l'homme, c'est-à-dire une relation de *contact* et non d'*union*, de proximité et non de pénétration réciproque alors que *Jean de Dalyata*, comme tous les mystiques chrétiens, considère l'expérience mystique comme les arrhes de la vie éternelle, laquelle consiste en la *vision béatifique* où se mêlent la jouissance de la vision de Dieu et l'oubli de soi devant sa grandeur ; dans cette perspective, l'amour de désir et l'amour gratuit sont comme deux « principes » qui s'associent pour former un seul amour concret, de sorte que cet amour est à la fois désir ardent et émerveillement suscitant l'oubli de soi.

Il semble que cette sorte de paradoxe soit lié, chez de nombreux mystiques chrétiens, à l'expérience de la *beauté de Dieu*. Simone Weil écrit : « Le beau est ce qu'on désire sans vouloir le manger. Nous désirons que cela soit [...] On s'unit à Dieu ainsi [...] La distance est l'âme du beau. »[31] S'il avait pu lire ces paroles, Jean de Dalyata y aurait sans doute souscrit avec enthousiasme. Mais peut-être aurait-il ajouté : « Si la distance est l'âme du beau, la proximité en est le corps. » Car la beauté de Dieu a le goût de la distance dans la proximité, et celui de la proximité dans la distance ; elle a le goût de la gratuité dans la jouissance, et celui de la jouissance dans la gratuité elle-même.

30. Voir *Homélie* 6, ms. Vatican syr. 124, f. 296rv, 298r ; *Homélie* 14, *ibid.*, f. 320r ; etc.
31. Weil 1948, p. 151.

Bibliographie

Ḥallâj : Dîwân al-Ḥallâj, éd. Abou Darîf as-Sîbî, Baghdad, 1984.

Études modernes

Anawati & Gardet 1961 : Georges-Chehata Anawati & Louis Gardet, *La mystique musulmane,* Paris, 1961.

Badawi 1962 : ʿAbd ar-Raḥman Badawi, *Une martyre du désir divin, Rabiʿa al-ʿAdawiya*, Le Caire (en arabe).

Kalabadhi 1969 : Muhammad al-Kalabadhi, *La connaissance de la voie des mystiques*, Le Caire (en arabe).

Massignon 1968 : Louis Massignon, *Lexique technique de la mystique musulmane,* Paris.

Nygren 1944 : Anders Nygren, *Erôs et Agapè*, Paris.

Weil 1948 : Simone Weil, *La Pesanteur et la grâce,* Paris.

Wiéner 1985 : Claude Wiéner, art. « *Charité* », dans P. Poupard (éd.), *Dictionnaire des religions*, Paris, p. 273.

Dadišoʿ du Qatar et la quiétude

Francisco del Río Sánchez
Université de Barcelona

Dadišoʿ du Qaṭar (ou Qaṭraya) est une figure peu connue de la tradition littéraire syriaque. En fait, la seule information sur son œuvre se trouve dans quatre versets du *Catalogue* de ʿAbdišoʿ bar Briḫa († 1318)[1] :

ܕܕܥܒܕ ܟܬܒ̈ܐ ܦܪ̈ܫܓ̈ܢ ܕܥܠ ܟܬ̈ܒ̈ܐ ܕܦܪ̈ܕܝܣ̈ܐ ܕܡ̈ܢ ܒ̈ܝܬ ܐܒ̈ܗ̈ܬ ܐ̈ܝܫܥ̈ܝܐ ܕܐ̈ܝܬ ܠܗ ܡ̈ܐ̈ܡ̈ܪ̈ܐ ܕܡ̈ܢ ܒ̈ܝܬ ܡ̈ܗ̈ܪ̈

et fournit sur Dadišoʿ Qaṭraya quelques indications biographiques qu'il augmenta et compléta quelques années plus tard[5].

Biographie

Les détails sur la vie de Dadišoʿ Qaṭraya proviennent de deux sources principales : les rares informations fournies par l'auteur lui-même dans ses œuvres et les commentaires conservés dans les colophons des manuscrits.

Les problèmes concernant la datation de la vie de Dadišoʿ peuvent être résolus en utilisant les détails biographiques présents dans ses œuvres. Cette information nous autorise à situer sa vie entre le milieu et la fin du VII^e^ siècle, environ cent ans après la mort de l'abbé Dadišoʿ d'Izla[6]. Tout d'abord, Dadišoʿ dit que Mar Babaï vécut presque une génération plus tôt ; puisque Mar Babaï le Grand est mort après 628, notre auteur doit avoir vécu quelque temps après[7]. En outre, dans le *Commentaire à l'Asketikon* d'abba Isaiah, Dadišoʿ mentionne l'évêque de Ḥalwan, Bar-Ḥad-bšabba ʿArbaya, écrivain prolifique qui écrivait après la mort du catholicos Grégoire, présent au Synode de 605[8]. Dans ce *Commentaire*, Dadišoʿ mentionne les problèmes entourant l'élection d'Išoʿyahb III d'Adiabène, catholicos de 650 à 657/8[9]. Enfin, il mentionne Rabban Kudawi et Rabban Šabor, « de bienheureuse mémoire »[10] : Rabban Šabor était un contemporain de Rabban Kudawi et du catholicos Georges († en 681). Nous savons que Rabban Šabor reçut la visite d'Išoʿyahb III et que Rabban Kudawi mourut sous le règne de Muʿawiya (662-680)[11].

Dadišoʿ Qaṭraya (ܡܝܢܓܢܐ) est né dans le Bet Qaṭraye, la région côtière à l'ouest du golfe Persique en face des îles de Bahrayn[12], lieu de naissance d'autres auteurs importants tels Gabriel Qaṭraya et Isaac de Ninive. Les copistes de ses œuvres l'appellent le « solitaire » (ܝܚܝܕܝܐ, *iḥidaya*), et l'associent aussi au Rab-Kennare[13], un monastère ou une installation semi-

5. Voir SCHER 1906a, p. 25 ; SCHER 1906b, p. 103-118.
6. Mingana détermine la mort de Dadišoʿ en 690 : voir MINGANA 1934, p. 70.
7. *Commentaire* XIII, n. 5 ; I, 183/II, 141 ; XV, n. 12 ; I, 262/II, 202 ; voir aussi *Šelya* I, n. 4-7 ; SCHER 1906b, p. 106-107.
8. *Commentaire* XV, n. 12 ; I, 263/II, 203 ; *Syn. Or.* 214, 479 ; SCHER 1906b, p. 106.
9. *Commentaire* XV, n. 37 ; I, 300/II, 232 et *Patr. Nest. Com.* 56.
10. *Commentaire* XV, n. 37 ; I, 299/II, 231. Voir aussi XIII, 5 et XV, 37.
11. *Patr. Nest. Com.* 57 ; BETTIOLO 1989, p. 586.
12. C'est-à-dire le nord-est de l'Arabie. Voir *Syn. Or.*, p. 669-680.
13. Mais Dadišoʿ lui-même indique qu'à son époque, ce nom s'appliquait à des moines pratiquant différentes disciplines et manières de vivre. Voir *Šelya* I, § 3 et *Commentaire* I, 1/II, 1.

anachorétique (ܥܡܪܐ, *ʿumra*) qui a disparu aujourd'hui, mais qui fut probablement proche de Šuštar, dans les monts du Bet Huzaye[14]. Dadišoʿ mentionne aussi le monastère de Rabban-Ḥabor, qui formait probablement un complexe monastique avec Rab-Kennare ; enfin, il affirme qu'il se déplaça au couvent des Saints-Apôtres, là où il acheva son *Commentaire*[15].

Dadišoʿ était membre de l'Église de l'Orient. Il employait la formulation christologique « nestorienne » – à tout le moins syro-orientale – « L'homme de Notre-Seigneur »[16] et reconnaissait l'autorité des chefs de cette communauté, mais en aucune façon il ne parle de spéculation théologique ni de controverse dogmatique. Il n'hésite pas non plus à citer des grands maîtres spirituels en dépit de leur origine « hérétique ».

Dadišoʿ semble avoir vécu en un temps de crise de la vie monastique. Il se plaint fréquemment de la situation des monastères : les moines en sortent pour aller manger, boire et se réjouir en visitant les couvents et les villages. Ils n'apprécient pas la vie solitaire et la quête de la quiétude et acceptent peu les bons conseils sur ces matières. Il y avait des moines « ignorants et idiots » (ܗܕܝܘܬܐ, *hediute*) qui se moquaient des Pères solitaires ![17] Nous devons comprendre le but essentiel de son œuvre à cet éclairage : la nécessité de combattre le laxisme dans la vie monastique et d'aider les moines à atteindre la perfection dans la quiétude (ܫܠܝܐ, *šelya*)[18].

Les œuvres de Dadišoʿ

Si l'on se réfère au *Catalogue* de ʿAbdišoʿ, on constate que la part la plus importante et la plus significative du corpus qu'il énumère est conservée. Tous les écrits de Dadišoʿ sont adressés à des solitaires vivant dans un environnement monastique. Ils peuvent être classés selon deux catégories : 1) des commentaires sur de vastes collections de littérature ascétique ; 2) des écrits sur la vie solitaire et la vie spirituelle. Au genre des commentaires appartient le premier écrit mentionné par ʿAbdišoʿ, un commentaire sur l'œuvre syriaque appelée *Paradis des* [*Pères*] *occidentaux* (ܦܪܕܝܣܐ ܕܡܥܪܒܝܐ, *pardaisa d-maʿrbaye*), c'est-à-dire la compilation des *Apophtegmata Patrum* et

14. Voir Scher 1906b, p. 109, n. 1 ; 111, n. 1 ; *Commentaire* xiii, n. 5 ; I, 183/II, 142, n. 1.

15. *Commentaire* xiv, n. 2 ; I, 207/II, 158 ; Scher 1906b, p. 109, n. 1.

16. *Commentaire* ii, 13*-14* ; Davids 1995, p. 69-72 ; Dupuy 1995, p. 60-64.

17. *Commentaire* xi, n. 17, I, 153 ; II, 118. Sur la situation de Dadišoʿ en ces temps troublés, voir Vööbus 1988, p. 297-325.

18. Voir Pinggéra 2004.

autres histoires édifiantes par ʿEnanišoʿ de Bet ʿAbe[19]. Ce commentaire est structuré en une série de questions, généralement posées par un groupe de moines à un ancien, et des réponses que donne l'ancien. ʿAbdišoʿ dit aussi que Dadišoʿ « a expliqué [le livre] d'abba Isaiah » (ܢܗܗܪ ܐܒܐ ܐܫܥܝܐ, *nahhar l'abba ešaʿya*). L'*Asketikon* de ce légendaire moine de Skete, écrit originellement en grec, fut traduit en syriaque et atteignit Dadišoʿ sous cette forme[20]. Le *Commentaire* a été publié par R. Draguet en 1972 avec une traduction française[21]. Nous n'avons pas d'exemplaire des « livres sur la voie [monastique] » (ܟܬܒܐ ܕܥܠ ܐܘܪܚܐ, *ktabe d-ʿal dubara*) mentionné par ʿAbdišoʿ, ni du « *Memra* sur la sanctification de la cellule et les *mimre* de consolation » (ܡܐܡܪܐ ܕܩܘܕܫ ܩܠܝܬܐ ܘܡܐܡܪܐ ܡܠܦ ܥܕܡܐ ܕܒܘܥܝܐ, *memra d-qudaš qelayta u-memré ḥnige d-buyaʾa*).

Deux écrits appartenant au second genre – la vie solitaire – sont parvenus jusqu'à nous. Le premier est une lettre brève adressée au moine Abkoš, dans laquelle Dadišoʿ traite de l'un des sujets les plus pénétrants de son enseignement : la distraction dans la pratique de la quiétude. Cette lettre a été traduite et publiée en 1984[22]. Plus importante est la collection de traités « sur la quiétude de corps et d'esprit » (ܥܠ ܫܠܝܐ ܒܦܓܪ ܘܪܘܚ, *ʿal šelya ba-pgar u-ruḥ*)[23] citée par ʿAbdišoʿ à la fin de sa liste. Mingana en a publié une traduction anglaise, avec les photos d'un manuscrit appartenant à sa collection, copié deux ans auparavant à Alqoš[24]. L'édition critique a été publiée en 2001[25].

19. Voir Baumstark 1922, p. 226, n. 7 ; Sims-Williams 1994. Un exemplaire de ce ܦܫܩ *pušaqa* est conservé à la *British Library* (nº 930 – Add. 17.264, du XIIIe siècle). Dans la même collection, il y a aussi deux manuscrits fragmentaires et un sommaire (nº 931 – Add. 17.263 du XIIIe siècle, nº 830 - Add. 14.589 du XIe-XIIe siècle, nº 932 – Add. 17.175 du Xe siècle). Voir *Šelya* 19 (introduction). Sur la version éthiopienne de ce *Commentaire*, voir Witakowski 2006. Il existe aussi un manuscrit nestorien ancien sur parchemin à Baghdad, coll. de Mar Giwargis Sleewa, Métropolie de l'Église de l'Orient, ms. 210 (catalogue Ṣliwa 2005) ; David Phillips (Louvain) en prépare une édition critique avec traduction française.

20. Voir Kitchen 2006, p. 37.

21. *Commentaire* ; Kitchen 2006.

22. *Abkoš*.

23. Dans la version du *Catalogue* publiée en 1658 by Abraham Echelensis, on lit : « Au sujet de la quiétude et de la voie spirituelle » (ܥܠ ܫܠܝܐ ܘܕܒܪ ܪܘܚ, *ʿal šelya u-dubar ruḥ*) : voir *BO* III, 1, 99, n. 8.

24. *Šelya*, éd. Mingana 1934, p. 76-143 ; 201-247.

25. *Šelya*, éd. del Río 2001.

La tradition a transmis cinq traités différents, mais à l'origine, il y en avait probablement trois et une composition poétique[26]. Le premier est aussi le plus long ; il a pour but d'aider le moine qui vit seul dans l'isolement et la quiétude pendant les trois périodes de jeûne obligatoire (ܫܒܥ̈ܬ ܐܣܝܪܐ, *šabuʿe asire*). Le second est un commentaire d'un *Apophtegme* sur le manque de persévérance dans la vie de quiétude. Le dernier parle des passions et des vertus impliquées dans le progrès spirituel du solitaire. À la fin de cette collection, il y a un poème de 106 vers contenant des conseils au moine. Ces essais peuvent être définis comme un manuel présentant la théorie et le fondement du principe essentiel de Dadišoʿ, le concept de quiétude (ܫܠܝܐ, *šelya*)[27].

Le concept de quiétude

Dadišoʿ développe un long argument pour défendre la cause de la quiétude (ܫܠܝܐ), la réalité la plus importante de la vie solitaire[28]. Ce mot a un double sens dans son œuvre : normalement ܫܠܝܐ se réfère à une certaine conduite de vie librement choisie par l'homme. Cette conduite n'est pas la seule qui s'offre à lui, mais elle est certainement la plus excellente et la plus sublime et élève l'homme à un niveau nommé « la Voie (ou la Conduite) de la quiétude » (ܕܒܪܐ ܕܫܠܝܐ, *dubara d-šelya*). Il y a aussi quelques citations dans lesquelles Dadišoʿ écrit sur le « don de la quiétude », la paix et la sécurité causées par l'absence de troubles : dans ces cas, ܫܠܝܐ a la même signification que le grec *apatheia*.

Le mot ܕܒܪܐ, *dubara* « discipline, voie, conduite », est un trait caractéristique du vocabulaire de Dadišoʿ[29]. Ici, le mot coïncide avec le sens que l'anthropologie et l'éthique donnent au grec *êthos* : un mode d'existence qui reflète la conduite, les habitudes, le caractère, l'intention, la mentalité et même la psychologie d'un homme[30]. C'est ainsi que l'expression ܕܒܪܐ ܕܫܠܝܐ *dubara d-šelya* désigne la condition de l'homme qui se retire et évite le contact avec les autres êtres humains, s'installant en permanence dans

26. *Šelya* 24.

27. Voir KITCHEN 2006, p. 36.

28. A. Mingana traduit ܫܠܝܐ par « solitudine » (MINGANA 1934, p. 70), M. Albert préfère « hésychia » (*Abkoš*, p. 235), S. Brock utilise « stillness » (BROCK 1987, p. 308), R. Draguet « retraite » (*Commentaire* II, 13*), J.-M. Vosté « repos » (VOSTÉ 1929, p. 143), et F. del Río « quietud » (*Šelya* 25 suiv.).

29. Une grande variété de mots dérivés de la racine ܕܒܪ *dbar* se trouve dans les écrits des auteurs mystiques syriaques des VII^e^ et VIII^e^ siècles ; voir HUNTER 2009, p. 76.

30. Le nom ܕܒܪܐ, *dubara* est aussi utilisé pour traduire le grec *politeia* ; voir *Gnostikos*, n. 14, p. 111.

la solitude et le silence pour jouir du ܫܠܝܐ, *šelya* causé par la cessation de toute activité et de toute pensée. L'endurance dans cette voie devient la principale référence morale du solitaire, et même les canons et les lois lui sont subordonnés. L'abandon de la quiétude devient le plus grand mal : lorsqu'ébranlé par le découragement (ܩܛܥܐ, *quṭaʿa*), le solitaire quitte la cellule, il tombe sous la domination de Satan. On voit que l'idéal du monachisme hésychaste est fermement implanté chez Dadišoʿ.

Dadišoʿ parle des divers stades de la voie de la quiétude. Avant la quiétude complète (ܫܠܝܐ ܓܡܝܪܐ, *šelya gmira*) il y a une brève retraite (ܙܥܘܪܐ, *zʿura*) connu sous le nom de « la quiétude des semaines » (ܫܠܝܐ ܕܫܒܥ, *šelya d-šabe*) et une médiane (ܡܨܥܝܐ, *meṣʿaya*) connue sous le nom de « la quiétude des septénaires » (ܫܠܝܐ ܕܫܒܥܐ, *šelya d-šabuʿe*). Ainsi, la voie de la quiétude est progressive et l'accession à une pratique plus intensive ne sera autorisée que si l'homme a les qualités requises. Dans un environnement cénobitique, cela signifie que le solitaire doit faire un discernement préalable avant d'effectuer un nouveau pas et qu'il a besoin de l'approbation de la communauté, condition essentielle pour changer son mode de vie[31].

« La quiétude engendre la quiétude », dit Dadišoʿ empruntant les mots à abba Isaiah[32]. Dans cette expression qui résume le but de toutes les disciplines du solitaire, notre auteur parle du don de la quiétude, récompense accordée au solitaire. Ce don est une force (ܚܝܠܐ ܕܫܠܝܐ, *ḥaileh d-šelya*) qui habite à l'intérieur de l'homme et dont le fruit est le bonheur. Dans ces cas, Dadišoʿ utilise le mot ܫܠܝܐ dans le sens du grec *apatheia*[33], notion essentielle de la doctrine d'Évagre[34]. Celui-ci déclare que l'*apatheia* apparaît après la victoire sur les passions ; Dadišoʿ dit que la douceur de la quiétude (ܚܠܝܘܬܐ ܕܫܠܝܐ, *ḥalyuta d-šelya*) est donnée à l'homme qui a auparavant goûté son amertume (ܡܪܝܪܘܬܐ, *mariruteh*) par son endurance dans la lutte contre les passions[35]. Elle habite dans l'âme et dans l'intellect[36].

31. *Šelya* I, § 8 et *Commentaire* I, 18-19/II, 14-15.

32. *Šelya* I, § 20.

33. L'expression ܠܐ ܕܗܫܘܫܘܬܐ *la ḥašušuta* – traduction littérale de *apatheia* – n'est utilisée que dix fois seulement dans le *Traité sur la quiétude* : dans neuf cas, ce sont des citations d'Évagre : voir *Šelya* I, § 54, 55 et 61.

34. *Praktikos*, Introduction, p. 98-112.

35. *Praktikos* § 60, p. 640-641 et § 84, p. 674-675 ; *Šelya* I, § 21-23, 52 ; V, § 24-25.

36. *Praktikos* § 2, p. 499 ; § 53, p. 620 ; *Šelya* III, § 6.

L'« Ordre de la quiétude »

Dans les écrits de Dadišoʿ, l'« Ordre de la quiétude » (ܬܟܣܐ ܕܥܠܝܐ, *ṭaksa d-šelya*) est conçu comme une escalade avec trois stations préparées. Chaque station réclame des vertus spécifiques et produit ses fruits particuliers[37]. Comme d'autres écrivains syro-orientaux des VII^e^ et VIII^e^ siècles, Dadišoʿ décrit le processus de l'ascension spirituelle en utilisant une répartition fondée sur la « psychologie mystique » instaurée par Évagre[38] et systématisée ensuite par Jean le Solitaire[39]. Les trois étapes décrites par Dadišoʿ – la « conduite corporelle » (ܡܗܝܪܢܘܬܐ ܕܦܓܪܢܝܐ, *dubara pagranaya*, la « conduite de l'intellect » (ܡܗܝܪܢܘܬܐ ܕܪܥܝܢܐ, *dubara d-reʿyana* et la « conduite spirituelle » (ܡܗܝܪܢܘܬܐ ܕܪܘܚܢܝܐ, *dubara ruḥanaya*)[40] – reçoivent le nom de l'élément humain actif qui est respectivement sanctifié à chacune d'elles. Ainsi, dans l'ordre de la « conduite corporelle », le moine doit contrôler son corps en surpassant ses passions corporelles et ses tentations. Durant la « conduite de l'intellect », il doit contrôler son intellect par la prière et la méditation, en luttant contre les ennemis intérieurs. Quant à la principale caractéristique de la « conduite spirituelle », c'est la passivité mystique.

La « conduite corporelle »

La nature humaine est composée du corps et de l'âme ; pour cette raison, l'union (ܗܕܝܘܬܐ, *ḥdayuta*) et la participation mutuelle (ܫܘܬܦܘܬܐ, *šawtaputa*) de ces éléments sont essentiels pour achever et parfaire son action[41]. Dieu a placé différentes passions dans la nature corporelle (ܟܝܢܐ ܕܦܓܪܐ, *kyana d-pagra*) dans le but de conduire l'homme à un choix volontaire parce que la tendance naturelle vers la justice n'a pas de mérite[42]. Le moine doit donc se purifier lui-même en prenant l'initiative de la pratique des vertus corporelles : cet exercice « pratique » (ܥܒܕܐ, *ʿbade*), Dadišoʿ le nomme « œuvres » (ܥܡܠܐ, *ʿamle*), « actions » (ܣܘܥܪܢܐ, *suʿrane*)

37. *Šelya* V, § 7.

38. Voir BEULAY 1987, p. 24 ; 102-117. Au sujet de l'adaptation d'Évagre à l'orthodoxie syro-orientale, voir GUILLAUMONT 1962, p. 35-41 ; 207-213 ; *Praktikos* 29-37.

39. Sur Jean le Solitaire et ses trois « ordres » – ܦܓܪܢܐ, *pagrana*, ܢܦܫܢܐ, *nafšana* et ܪܘܚܢܝ, *ruḥana* –, voir BEULAY 1987, p. 97-117 ; HARB 1971, p. 232-255 ; NIN 1997, p. 1-8.

40. et aussi « œuvres corporelles » ܥܡܠܐ ܕܦܓܪܢܝܐ, *ʿamle pagranaye* et « œuvres de l'intellect » ܥܡܠܐ ܕܪܥܝܢܐ, *ʿamle d-reʿyana*.

41. Voir *Šelya* I, § 45. Au sujet de la ܫܘܬܦܘܬܐ *šawtaputa* voir *Gnostikos* § 14, 109-111.

42. Cette idée de l'origine corporelle des passions – officiellement bannie de la spéculation syro-orthodoxe – provient du dualisme platonicien d'Évagre : voir *Praktikos* § 78, p. 667 ; *Abkoš* § 8, p. 240 et 244-245.

ou « travail des Commandements » (ܦܘܠܚܢܐ ܕܩܘܕܡܢܐ, *pulḥana d-puqdane*), termes traditionnels utilisés pour traduire *praktika* opposé à *gnostika*[43].

À ce stade, l'homme est exposé à deux dangers : le manque de modération et le découragement provoqué par les tentations et la fatigue des œuvres. Il n'y a pas de norme pour réguler la mesure des œuvres corporelles ; aussi, le discernement doit-il être fondé sur la connaissance de soi, le conseil d'un guide et l'injonction du supérieur, gardant bien à l'esprit la disposition psychologique et les forces de l'homme (ܚܝܠܐ, *ḥaila*), sa constitution (ܡܙܓܐ ܕܦܓܪܐ, *muzaga d-pagreh*) et les circonstances dans lesquelles il se trouve (ܙܒܢܐ, ܐܬܪܐ, *zabna*, *atra*)[44].

La distinction que fait Dadišoʿ entre la « conduite corporelle » et la « conduite de l'intellect » n'est pas chronologique. L'auteur insiste sur le fait que les deux doivent être pratiquées simultanément par le solitaire. Cependant, et ce n'est pas contradictoire, la « conduite corporelle » est située au commencement de toute la pratique où elle est identifiée à l'enfance[45].

La « conduite de l'intellect »

Au sommet de la pratique, se situe la « conduite de l'intellect », appelée aussi « œuvres de l'intellect » (ܥܡܠܐ ܕܪܥܝܢܐ, *ʿamle d-reʿyana*), « conduite de l'espérance » (ܕܒܪܐ ܕܣܒܪܐ, *dubara d-sabra*) ou « combat médian » (ܐܓܘܢܐ ܕܡܨܥܝܬܐ, *aguna d-meṣʿayuta*)[46] et elle implique principalement l'exercice des vertus intellectuelles. Dadišoʿ consacre la plupart de ses notes à ce stade.

La « conduite de l'intellect » se distingue par le développement de trois exercices : « la prière sans cesse et sans distraction » (ܨܠܘܬܐ ܕܠܐ ܫܠܘܐ ܘܕܠܐ ܦܗܝܐ, *ṣluta d-la šelwa u-d-la pehya*), le rejet des pensées passionnelles et la lutte contre les tentations démoniaques, qui forment les « trois grands préceptes qui contiennent tous les préceptes »[47]. Étant donné que le but de cette étape est la purification intellectuelle, la « conduite de l'intellect » devient une période de lutte au cours de laquelle les batailles sont fréquentes et terribles. Le sens de cette longue période d'épreuves est connu seulement de la Providence : la victoire contre les passions est un don de Dieu, mais celui-ci ne le donne pas immédiatement ; il permet

43. Voir *Praktikos* 50-52 ; GUILLAUMONT 1962, p. 22, 24, 48.

44. Voir *Šelya* I, § 16, 38, 46 ; V, § 1-vers 55.

45. Voir *Šelya* I, § 45 ; V, § 7. Voir Marc l'Hermite, *De temperantia*, *PG* 65, col. 1158-1060.

46. Voir *Šelya* III, § 6-9 ; V, § 7.

47. Voir *Šelya* III, § 13.

la tentation afin de tester l'amour du moine et sa bonne intention. Ces épreuves sont situées dans la partie discursive et imaginative de l'intellect, sous la forme de pensées visuelles (ܫܘܫܒܐ, *ḥušabe*), d'incitations (ܓܘܪܓܐ, *gurage*) ou de mémoires (ܥܘܗܕܢܐ, *ʿuhdane*)[48].

À la fin de la « conduite de l'intellect », le solitaire n'est plus troublé par les passions[49]. À partir de ce moment, l'homme exerce ce qui est connu sous le nom de « prière pure» et rejette les pensées passionnelles sans grand effort, parce qu'il a le don des « non-vertus » (ܡܝܬܪܘܬܐ ܕ, *la myatruwata*) : il a atteint la pureté de cœur (ܕܟܝܘܬ ܠܒܐ, *dakyut leba*) et l'impassibilité (ܫܠܝ, ܫܘܫܘܬܐ ܕ, *la ḥašušuta, šelya*) et il entre dans le premier stade de la vie mystique.

L'enseignement de Dadišoʿ sur la « conduite de l'intellect » est clairement une adaptation de la théorie d'Évagre. Les influences d'autres auteurs sont plus conceptuelles, à l'exception des enseignements du Pseudo-Macaire : de bons exemples en sont les nombreuses citations de la « prière sans interruption et sans distraction » ou de la « mémoire de Dieu », et l'usage abondant de la lumière en relation avec l'expérience contemplative[50].

La « conduite spirituelle »

L'homme qui atteint l'impassibilité et la pureté de cœur entre dans le stade de la « conduite spirituelle » (ܕܒܪܐ ܪܘܚܢܝܬܐ, *dubara ruḥanaya*), appelé aussi la « conduite de l'amour » (ܕܒܪܐ ܕܚܘܒܐ, *dubara d-ḥuba*), les « couronnes finales » (ܟܠܝܠܐ ܐܚܪܝܬܐ, *klile ʾḥraye*) ou « couronnes du vieil âge » (ܟܠܝܠܐ ܕܣܒܘܬܐ, *klile d-saybuta*)[51]. L'entrée dans ce stade dépend d'un avantage accordé par Dieu : celui-ci peut refuser d'accorder son don au moine qui a franchi les autres étapes[52]. À ce point, Dadišoʿ admet qu'« il n'est pas facile d'énumérer et de décrire »[53] ce qui arrive quand l'homme parvient à ce stade : en fait, il évite de développer une doctrine mystique. Il semble que Dadišoʿ se sent plus à l'aise quand il parle de la voie ascétique.

48. Voir *Šelya* I, § 29. Voir Nil d'Ancire, *De Octo Spiritus Malitiae*, *PG* 79, col. 1201.

49. Pour Évagre, le but de la *Praktike* est l'impassibilité, fruit de la victoire contre les *logismoi* et les démons. Voir *Praktikos*, Introduction, p. 94-95 ; § 60, p. 640-641.

50. Voir Beulay 1987, p. 21, 49-54 ; 69-73.

51. Voir *Šelya* I, § 70 ; III, § 14 ; V, § 7. L'image de la couronne est liée à celle du mariage spirituel ; Dadišoʿ l'utilise dans ce sens. Voir Graffin 1958, p. 317-336 ; Murray 1975, p. 140-141.

52. Voir *Šelya* I, § 22. L'idée apparaît aussi dans l'œuvre de Jean le Solitaire : Voir Harb 1971, p. 258.

53. Voir *Šelya* I, § 51.

La caractéristique de la « conduite spirituelle » est la contemplation passive, un don surnaturel par lequel l'homme observe la splendeur de la gloire divine avec les yeux de l'intellect. Cette vision est proprement la « contemplation spirituelle » d'Évagre et Dadišoʿ utilise les mêmes expressions que ce dernier pour la décrire : « Vision en esprit » (ܚܙܬܐ ܪܘܚܐ, *ḥezta da-b-ruḥ*), « Vision spirituelle » (ܚܙܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ, *ḥezta ruḥanayta*) ou « Royaume de Dieu » (ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܗܐ, *malkuteh d-ʾalaha*)[54]. Les expressions utilisées par Dadišoʿ sont aussi très similaires à celles qu'utilise Jean le Solitaire[55].

Dans ce système, Dadišoʿ présente un processus qu'il a conçu substantiellement comme un processus de guérison dans lequel la santé recouvrée de l'homme est due à la quiétude. Les fruits de ce processus deviennent apparents dans la « conduite spirituelle » : à ce stade, l'être humain retourne à sa situation originelle de miroir de la Gloire dans les limites fixées à ce monde d'ici-bas.

Traduction de l'anglais par Alain Desreumaux

54. Voir *Šelya* III, § 13-15 ; 61 ; *Praktikos*, 498-499, n. 2 ; p. 500-502, n. 3.

55. Voir *Šelya* I, § 21-22 ; 25 ; III, § 15-16.

Bibliographie

Abkoš = Dadišoʿ Qaṭraya, *Lettre à Abkoš* : Antoine Guillaumont & Micheline Albert (éd.), « Lettre de Dadisho Qatraya à Abkosh sur l'Hésychia », dans E. Lucchesi, H. D. Saffrey (éds), *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne,* Genève, 1984 (Cahiers d'orientalisme 10), p. 235-245.

BO = Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, I, De scriptoribus Syris orthodoxis ; II, De scriptoribus Syris monophysitis ; III, De scriptoribus Syris Nestorianis*, 2 vol., Rome, Typis Sacr. Congr. de Prop. Fid., 1719, 1721, 1725 et 1728.

Commentaire = Dadišoʿ Qaṭraya, *Commentaire du Livre d'abba Isaiah* : René Draguet, *Commentaire du Livre d'abba Isaïe, par Dadisho Qatraya*, Leuven, Peeters, 1972 (CSCO 326-327, Script. Syr. 144-145).

Gnostikos = Evagrius Ponticus, *Gnostikos* : Antoine & Claire Guillaumont, *Évagre le Pontique : le Gnostique ou À celui qui est devenu digne de la science*, Paris, Éditions du Cerf, 1989 (Sources chrétiennes 356).

Patr. Nest. Com. = Henricus Gismondi, *Maris, Amri et Slibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaris*, ex codicibus vaticanis edidit ac latine reddidit Henricus Gismondi, Rome, C. de Luigi, 1896-1899.

Praktikos = Evagrius Ponticus, *Praktikos* : Antoine & Claire Guillaumont, *Évagre le Pontique : Traité pratique ou Le moine*, Paris, Éditions du Cerf, 1971 (Sources chrétiennes 170-171).

Šelya = Dadišoʿ Qaṭraya, *Traités sur la quiétude* : Francisco del Río, *Los cinco tratados sobre la Quietud (Šelya) de Dadišoʿ Qatraya*, Barcelona, Ausa, 2001 (Aula Orientalis, Supplementa 18).

Syn. Or. = Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris, Imprimerie Nationale, C. Klincksieck, 1902.

Études modernes

Baumstark 1922 : Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag.

Bettiolo 1986 : Paolo Bettiolo, « Esegesi e purezza di cuore. La testimonianza di Dadišo Qatraya (VII sec.), nestoriano e solitario », *Annali di Storia dell'Esegesi* 3, p. 201-213.

Bettiolo 1989 : Paolo Bettiolo, « Lineamenti di patrologia siriaca », dans A. Quaquarelli, (éd.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Rome, Città nuova, p. 503-603.

Beulay 1987 : Robert Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne (L'Esprit et le feu).

Brock 1987 : Sebastian Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Kalamazoo-Michigan, Cistercian (Cistercian studies series 101).

Chabot 1934 : Jean-Baptiste Chabot, *La littérature syriaque*, Paris, Bloud & Gay.

Davids 1995 : Adelbert Davids, « La théologie de l'Église de l'Orient est-elle nestorienne ? », *Istina* 40, p. 65-72.

Dupuy 1995 : Bernard Dupuy, « La christologie de Nestorius », *Istina* 40, p. 56-64.

Duval 1907 : Rubens Duval, *Anciennes littératures chrétiennes. II. La littérature syriaque*, Paris, Victor Lecoffre.

Graffin 1958 : François Graffin, « Recherches sur le thème de l'Église épouse dans les liturgies et la littérature de langue syriaque », *L'Orient syrien* 3, p. 317-336.

Guillaumont 1962 : Antoine Guillaumont, *Les « Kephalaïa gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, Éditions du Seuil (Patristica Sorbonensia 5).

Harb 1971 : Paul Harb, « Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée) », *Parole de l'Orient* 2, p. 225-260.

Hunter 2009 : Erica C. D. Hunter, « The Persian Contribution to Christianity in China. Reflexions in the Xi'an Fu Syriac Inscriptions », dans D. W. Winkler & Li Tang (éds), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters : Studies on East Syriac*, Berlin, Lit. Verlag, p. 71-86.

Kitchen 2006 : Robert A. Kitchen, « Dadisho Qatraya's Commentary on abba Isaiah : the Apophthegmata Patrum Connection », dans F. Young *et al.* (éds), *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, Leuven, Paris, Dudley, Peeters (Studia Patristica 41), p. 35-50.

Mingana 1934 : Alphonse Mingana, *Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshuni*, edited and translated with a critical apparatus by Alphonse Mingana, Cambridge, Heffer & Son (Woodbrooke Studies 7).

Murray 1975 : Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom : a Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

Nin 1997 : Manel Nin, *Juan el Solitario. Los Cinco Discursos sobre las Bienaventuranzas*, *Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum.

Pinggéra 2004 : Karl Pinggéra, « Dadischo Qatraya », dans *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 23 (supplément 10), Nordhausen, Verlag Traugott Bautz, p. 249-252.

Scher 1906a : Addaï Scher, « Étude supplémentaire sur les écrivains syriens orientaux », *Orient chrétien* 1/9, p. 1-33.

Scher 1906b : Addaï Scher, « Notice sur la vie et les œuvres de Dadisho Qatraya », *Journal asiatique* 9, p. 103-118.

Sims-Williams 1994 : Nicholas Sims-Williams, « Dadisho Qatraya's Commentary on the Paradise of the Fathers », *Analecta Bollandiana* 112, p. 33-64.

Ṣliwa 2005 : Évêque Giorgis Ṣliwa, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque épiscopale de l'Église (syro-) orientale de Baghdad*, Baghdad (en arabe).

Vööbus 1988 : Arthur Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient* III, Leuven, Peeters (CSCO 500, Subsidia 81).

Vosté 1929 : Jean-Marie Vosté, « Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens », *Angelicum* 6, p. 143-206.

Witakowski 2006 : Witold Witakowski, « Filekseyus, the Ethiopic version of the Syriac Dadisho Qatraya's "Commentary on the Paradise of the Fathers" », *Rocznik Orientalistyczny* 590/1, p. 281-296.

Wright 1894 : William Wright, *A Short History of Syriac Literature*, London, Adam & Charles Black.

Révélations et visions dans l'œuvre d'Isaac de Ninive : le cadre d'école d'un enseignement spirituel

Paolo Bettiolo
Université de Padoue

– 1 –

Les études sur l'apport d'Isaac de Ninive au développement de la tradition monastique syrienne et en particulier, si l'on veut, à celui de ses composantes les plus ouvertes à l'exaltation des expériences « mystiques » (ou mieux spirituelles, fruit « surnaturel » du don de l'Esprit), en tant qu'« arrhes du royaume » et sceau du parcours d'oraison qui caractérise la vie solitaire, ont déjà à plusieurs reprises insisté sur les grands thèmes de son enseignement. On a même souligné les contestations qui se sont levées du moins contre certaines de ses thèses, ayant recours soit aux données transmises dans les maigres notices qui nous sont parvenues à son égard, soit aux nombreux passages de ses écrits qui témoignent des difficultés rencontrées sur des points précis par sa « douce doctrine ». Je ne songe pas seulement, ici, à ses pages bien connues sur la charité ou la géhenne ou, encore, à sa polémique sur le zèle à l'égard de la vérité, mais aussi à sa défense de la vie proprement solitaire et du recueillement dans la cellule, sans travail aucun – trait qu'il a en commun avec d'autres solitaires de l'époque –, ou encore, à la confiance dans le fait que la retraite et l'arrêt des pensées, dans le sens évagrien d'une cessation de toute opération intellectuelle, de toute *noēsis*, dans un dépouillement qui laisse nu l'intellect, ne comportent pas une livraison de soi aux mauvaises pensées, mais représentent plutôt l'acte ultime de la créature intelligente, s'ouvrant ainsi au mystère de son être, qui la transcende, et à l'accueil de l'Esprit et de ses révélations, dépassant tout ordre de la création, tant humaine qu'angélique. Je pense aussi aux pages qui invitent à se contenter, au moins dans les premières années de la vie monastique, de la lecture de l'Écriture et des écrits des pères, en évitant les livres des écoles, même

Les mystiques syriaques, A. Desreumaux (éd.), Paris, 2011 (Études syriaques 8), p. 99-119.

s'ils nous font monter au ciel, à ce qu'il écrit[1]. C'est seulement après s'être confirmé dans les conduites de la solitude qu'on pourra lire n'importe quoi avec profit – et Isaac lui-même témoigne de la connaissance d'une littérature abondante, peut-être en partie acquise déjà au temps où il était lui-même docteur, si l'on peut faire confiance à l'une de ses *Vies*. Ses thèses, en effet, sont bien le fruit d'une expérience et d'une méditation tout à fait personnelles, mais il se soucie de les corroborer non seulement en s'appuyant sur les textes de l'Écriture et des pères monastiques, mais aussi par l'exploitation ponctuelle et avisée des écrits des théologiens et des exégètes, et surtout du plus influent et digne de foi d'entre eux, Théodore de Mopsueste. C'est l'une des suggestions des notes qui vont suivre, mais j'ose anticiper que son rapport aux travaux des écoles est plus organique et positif qu'on l'imagine. Certes, il y a en cela, dans cette reprise des thèses scolastiques, une indéniable composante apologétique, le souci de défendre et illustrer le caractère proprement orthodoxe du parcours qu'il trace et des buts qu'il propose, tout comme il arrive dans les écrits d'un autre solitaire originaire du Qatar, probablement de peu plus âgé que lui, Dadišoʿ, qu'on peut bien utiliser ici en parallèle aux textes de l'évêque de Ninive tant pour mesurer la méfiance qui entourait à l'époque, dans les milieux des écoles, du moins certains des cercles monastiques, que pour comprendre la réaction de ceux-ci aux critiques dont ils étaient l'objet[2]. Dadišoʿ – lui aussi, comme Isaac, représentant d'un ascétisme savant et érudit –, dans ses traités et commentaires, après avoir distingué nettement tant les livres des scolastiques que l'homilétique ecclésiastique des écrits monastiques et avoir souligné que ces derniers seulement sont capables de fournir une interprétation spirituelle des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament et donc de proposer une vie et une intelligence des choses authentiquement chrétiennes, s'engage à démontrer à l'aide de citations littérales, extraites surtout d'un bon nombre d'écrits de l'Interprète, non seulement la parfaite cohérence de ses thèses avec l'enseignement de son Église, mais le nécessaire approfondissement qu'elles lui apportent selon des perspectives parfaitement envisagées dans ses « dogmes ».

Mon but, donc, est de donner ici l'échantillon d'un travail qui en partie est encore à faire, celui de l'enracinement de la doctrine d'Isaac dans la tradition et le débat des milieux syro-orientaux qui lui étaient contemporains. Jusqu'ici on a relevé et recensé, au-delà même de ses citations explicites, les auteurs décisifs pour la méditation du solitaire

1. Isaac de Ninive, *Œuvres spirituelles II*, 3.IV.72, trad. Louf 2003, p. 269-270.
2. Sur le rapport monastère-école voir Becker 2006, en particulier les pages dédiées à « The monastic context of the East-Syrian school movement », p. 169-203.

du Qatar, tant dans des ouvrages de synthèse comme le travail de Sabino Chialà[3], que dans les notes qui accompagnent l'édition critique de ses textes (celles en marge de la version par Sebastian Brock de la deuxième partie de ses écrits[4] sont exemplaires). S. Brock, en outre, a donné, dans de nombreuses contributions, des aperçus pénétrants du caractère traditionnel ou de la nouveauté de certains développements du vocabulaire et de la pensée d'Isaac[5], et concernant son rapport avec Évagre on dispose, depuis les études du père Hausherr, d'une bonne base de discussion[6]. L'un des aspects qui restent à évaluer est peut-être justement celui qui se rattache à la dette d'Isaac vis-à-vis de l'enseignement de Théodore de Mopsueste, le docteur par excellence de la lecture de la Bible et de la théologie en milieu syro-oriental. On peut trouver une ébauche de cette exploration dans les pages d'une toute récente contribution de Nestor Kavvadas sur la relation de la doctrine eschatologique d'Isaac à celle du docteur antiochien, où l'on souligne que l'appel à l'autorité de Théodore avancé dans ses pages est tout à fait pertinent – certainement plus que le renvoi aux passages de Diodore qu'on cite dans le même contexte –, quoiqu'insuffisant pour expliquer la position du moine du Qatar[7].

Je voudrais ainsi, dans les notes qui suivent, démontrer en particulier le lien qui rattache certaines thèses parmi les plus audacieuses de la « mystique » d'Isaac aux pages de l'Interprète, car, sans rien enlever à l'originalité de son expérience et de ses formules, je trouve impressionnante, sur des points décisifs, la correspondance entre la lettre même de son enseignement et celle des textes du docteur antiochien. Avant de commencer, on doit franchement reconnaître une limite de la recherche. À la suite de la perte de la plus grande partie des écrits théodoriens tant en grec qu'en syriaque, la délimitation des citations et des reprises des œuvres de l'évêque de Mopsueste dans celles d'Isaac nous obligera souvent à avoir recours aux commentaires bibliques syro-orientaux du VIII^e^ ou du IX^e^ siècle qui en dépendent, ou bien à utiliser les fragments d'autres œuvres de l'Interprète, portant sur les mêmes sujets ou versets bibliques, identifiables dans la littérature syriaques de l'époque. Je souligne que cet

3. CHIALÀ 2002. Voir en particulier le chapitre consacré au « Mondo religioso di Isacco », p. 85-114, où, parmi les auteurs les plus importants pour Isaac, on indique Théodore de Mopsueste, Évagre le Pontique, Jean d'Apamée, Basile et Marc le Solitaire.
4. Voir Isaac de Ninive, *Seconde partie*, éd. BROCK 1995.
5. Voir par exemple BROCK 1988 et 1996.
6. Voir HAUSHERR 1932.
7. Voir KAVVADAS 2010 et, à propos de la doctrine eschatologique d'Isaac et des sources, BETTIOLO 1999.

exercice, qui jette une certaine incertitude sur les acquis de la recherche, produit pourtant un effet bienfaisant sur elle, tout à fait cohérent au but qu'on poursuit, car il nous permet de vérifier l'ampleur des emprunts faits aux écrits de l'évêque de Mopsueste par Isaac et les docteurs des écoles et le sens de leur emploi dans les milieux ecclésiastiques qu'ils représentent. Comme confirmation ultérieure de ces rapports (Isaac-Théodore et Isaac/école-Théodore) je donnerai en plus un exemple tiré du *Commentaire du livre d'abba Isaïe* de Dadišoʿ Qaṭraya, relatif au problème de la vision, psychique et spirituelle, qui est au centre des pages qui vont suivre.

– 2 –

Dans un traité de la troisième collection des écrits de l'évêque de Ninive, récemment traduite en italien par Sabino Chialà, qui est en train d'en fournir l'édition critique, on lit que le Christ nous conduit par la prière « à la vision du royaume des cieux, à la méditation assidue de ce qui se trouve en celui-ci »[8]. À ces moments, ajoute Isaac, « c'est l'image véritable » du royaume qui nous saisit, dans une admiration qui surpasse toute prière. À ces moments les paroles de la prière encore « accompagnent l'intellect dans son errance *dans l'essence* (*ʾituta*) *de Dieu* et dans la connaissance du soin qu'il a à notre égard ». Il s'agit ici d'une anticipation de la vision future, quand « nous pourrons saisir *l'entière vérité sur Dieu* », ayant enlevé de notre pensée « tous les voiles, les dénominations et les formes de l'économie »[9]. Alors Dieu nous donnera « son royaume, sa gloire, sa grandeur, sa magnificence et tout pouvoir qui appartient à son *essence* (*ʾituta*) », car « il nous a faits comme lui, des *êtres* (*ityе*) éternels et revêtus de lumière, la vie desquels n'a aucun terme et le royaume et l'être desquels ne connaîtront aucune fin »[10].

J'avoue que de telles affirmations peuvent paraître surprenantes sous la plume d'un auteur syro-oriental, même s'il faut dire que dans le texte cité, après l'expression « saisir l'entière vérité de Dieu », il y a une parenthèse, dans laquelle on lit : « non en ce qui concerne sa nature, mais (dans) l'ordre de sa grandeur et de sa gloire divine »[11]. Donc, la connaissance de la nature

8. Isaac de Ninive, *Discours ascétiques, Troisième coll.*, trad. Chialà 2004, p. 65.

9. Isaac de Ninive, *Discours ascétiques, Troisième coll.*, trad. Chialà 2004, p. 65-66.

10. Isaac de Ninive, *Discours ascétiques, Troisième coll.*, trad. Chialà 2004, p. 65-67. Je signale un problème dans les pages citées : le sujet est apparemment toujours « Dieu », mais dans la section finale de l'opuscule, il y a manifestement un glissement vers un autre sujet, le Verbe incarné – sans qu'on puisse saisir le point exact où s'effectue le passage.

11. Isaac de Ninive, *Discours ascétiques, Troisième coll.*, trad. Chialà 2004, p. 66. Voir aussi, par exemple, Isaac de Ninive, *De perfectione religiosa* XLV, éd. Bedjan 1909, p. 324 ; trad. Wensinck 1922, p. 217 : « According as a man becomes perfect in his relation

et de l'essence divines ici ne signifie pas la connaissance de Dieu en lui-même, mais, j'ose dire, celle de la splendeur qui avance hors de lui, de sa charité – au fond. Au début du *Discours* numéro XLIII du *De perfectione religiosa* (*Traités profitables, pleins de sagesse spirituelle*), Isaac écrivait en effet : « La foi est la porte des mystères. Ce que les yeux du corps sont en rapport aux choses sensibles, c'est la foi pour les yeux de l'intellect, dans le domaine des trésors cachés. »[12] Notre-Seigneur, donc, lorsqu'il veut nous introduire dans la connaissance des « mystères spirituels », « ouvre à notre intellect » – écrit-il – « la mer de la foi », qui est vue par les « deux yeux psychiques ». En effet – lit-on encore – les Pères témoignent qu'à la ressemblance du corps l'âme aussi a deux yeux, qui sont capables de saisir l'unique, mais en même temps une double vision cachée dans la mer de la foi. Les deux yeux en effet n'ont pas la même fonction par rapport à la vision : « Par l'un – écrit Isaac – nous voyons la gloire de Dieu cachée dans les natures et sa puissance et sa sagesse et sa volonté éternelle à notre égard » – et aussi « les ordres spirituels de nos compagnons », les anges ; par l'autre, au contraire, nous voyons « la gloire de la nature sainte » – la gloire, c'est-à-dire la grandeur, la puissance, la magnificence... la charité[13].

Mais quels sont les témoins d'une telle lecture de la vision eschatologique et de ses avant-goûts dans cette vie ?

Pour répondre à une telle question, je vais d'abord analyser un texte de l'évêque de Ninive qui discute du rapport que les révélations et les opérations de l'Esprit entretiennent avec la connaissance « naturelle ».

Dans la première partie des écrits d'Isaac on trouve un opuscule, le numéro XIX, qui porte le titre : *Distinctions parmi les révélations et les opérations qui, dans leurs différentes formes, se produisent dans les saints*[14]. Le solitaire y distingue d'une manière très nette d'un côté une « intelligence, investigation et *theoria* des choses (naturelles) », qui sont acquises par le « travail de la pensée » et, de l'autre, la révélation. Celle-ci, écrit-il, n'a aucun rapport avec les connaissances qui s'acquièrent dans le monde et se trouve être appelée « silence de la pensée », car elle est le fruit d'une « opération spirituelle » qui se produit dans la cessation de tout « zèle »

to God, will he follow Him closely. In the world of truth, He will show him His face, not however the face of His essence [*ʾituto*]. »

12. Isaac de Ninive, *De perfectione religiosa* XLIII, éd. Bedjan 1909, p. 315-318, p. 315 ; trad. Wensinck 1922, p. 210-212, 210.
13. Isaac de Ninive, *De perfectione religiosa* XLIII, éd. Bedjan 1909, p. 315 ; trad. Wensinck 1922, p. 210.
14. Isaac de Ninive, *De perfectione religiosa* XIX, éd. Bedjan 1909, p. 154-161 ; trad. Wensinck 1922, p. 105-109.

et de toute « pensée de l'homme »[15]. Après avoir cité, pour démontrer que sa thèse trouve l'appui des « écrits des prophètes », *Actes* 10, 9 ss., une péricope sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, Isaac ajoute : « On peut trouver les explications de tous ces sujets dans les livres du bienheureux Théodore, l'évêque, la lumière de l'univers. Il parle, en effet, du genre et de (différents) degrés des révélations surtout dans les écrits suivants : [1] les trois volumes sur la Genèse, [2] les deux volumes sur Job, [3] dans le dernier (des volumes dédiés) aux 12 prophètes et [4-5] dans les commentaires aux Actes et à Matthieu »[16]. Après cette prémisse, qui pose son propre enseignement sous l'autorité de l'Interprète par l'indication exacte des écrits à l'intérieur desquels on peut en trouver la confirmation, l'évêque de Ninive distingue dans les Écritures « six genres de révélations » – sans qu'on puisse dire s'il s'agit là d'une indication de Théodore lui-même, d'une systématisation postérieure de l'école ou d'une division due à Isaac[17]. Donc, écrit Isaac, « avant tout (il y a une révélation qui se produit) par l'intermédiaire des sens ; deuxièmement, par l'intermédiaire d'une vision de l'âme ; troisièmement, par l'intermédiaire d'un ravissement de l'intellect ; quatrièmement, conformément à l'ordre de la prophétie ;

15. Évidemment, il s'agit ici d'une doctrine souvent répétée dans les écrits d'Isaac : voir par exemple *Œuvres spirituelles* II, trad. Louf 2003, *II*, 3.III.91-92, sur les révélations angéliques et celle de l'Esprit.

16. Isaac cite le *Commentaire à la Genèse* dans *De perfectione religiosa*, – (1) XIX, éd. Bedjan 1909, p. 155 ; trad. Wensinck 1922, p. 106, et (2) L, éd. Bedjan 1909, p. 358 ; trad. Wensinck 1922, p. 240, mais aussi dans (3) *Œuvres spirituelles II,* trad. Louf 2003, *II*, 3.IV.95, p. 284 ; le *Commentaire au livre de Job* deux fois dans *De perfectione religiosa* XIX, Bedjan 1909, p. 155 et 160 ; trad. Wensinck 1922, p. 106 et 108 ; le *Commentaire aux 12 prophètes* uniquement dans *De perfectione religiosa* XIX, Bedjan 1909, p. 156 ; trad. Wensinck 1922, p. 106 ; le *Commentaire à l'évangile de Matthieu* dans *De perfectione religiosa* – (1) XIX, éd. Bedjan 1909, p. 156 ; trad. Wensinck 1922, p. 106, et (2) LIX, éd. Bedjan 1909, p. 418 ; trad. Wensinck 1922, p. 280, mais aussi (3) dans *Seconde partie* VIII. 21, éd. Brock 1995, p. 25 ; trad. p. 31-32, et (4) dans *Troisième coll.* XII, éd. Chialà 2004, p. 171-172 ; le *Commentaire aux Actes*, uniquement dans *De perfectione religiosa* XIX, Bedjan 1909, p. 156 ; trad. Wensinck 1922, p. 106.

17. Je signale que Théodore bar Koni, *Livre des scholies* II, 138 – (t) p. 130 ; (v) p. 138 écrit : « Qu'est-ce qu'une révélation et combien y en a-t-il de catégories ? Une révélation est une chose cachée qui vient à manifestation. Il y en a de trois catégories : la première, sensible ; la seconde, intellectuelle ; la troisième, onirique. Son action et son utilité ont deux déterminations : ou bien les choses passées, ou bien les choses futures » ; tout à fait semblable est la définition qu'en donne Išoʿdad de Merv, en commentant Gn 18, 2 : « Il y a trois ordres de révélation : sensible, intelligible et en songe. Ici (Dieu) apparaît de façon sensible. » (Išoʿdad de Merv, *Comment. Genèse*, éd. Vosté & Van den Eynde 1960, p. 159, 13-14 ; trad. Van den Eynde 1955, p. 172, 20-21).

cinquièmement, d'après une sorte d'intelligence ; sixièmement, comme en rêve ».

Le texte fournit par la suite la définition et des exemples de chacune de ces catégories, à partir de la première, qui se trouve à être articulée en deux sous-ensembles. Si en effet dans les deux cas il s'agit d'une révélation qui se produit par le moyen d'une expérience sensorielle ou d'une représentation qui se rattache au monde sensible, dans l'un il y a « révélation par l'intermédiaire d'éléments (sensibles) », dans l'autre au contraire la révélation se produit « sans matière » – c'est-à-dire par une « vision psychique », à l'intérieur de l'âme. Des exemples de la première sont le buisson ardent, le nuage qui accompagnait le peuple d'Israël dans le désert ou encore, les tables de la Loi, qui « étaient vues même par le peuple ». Dans tous ces cas, il s'agit de réalités du monde sensible par lesquelles se manifeste à tout le monde une opération ou une présence de Dieu. Dans le cas de la vision « sans matière », on a affaire, au contraire, à des visions telles que celle du tabernacle, de l'échelle de Jacob ou encore, de la « lumière divine qui resplendit sur Paul » – une révélation qui était sûrement « visible et perceptible par les sens, étant donné qu'aussi ceux qui étaient avec lui l'ont vue et entendue », mais qui pour eux était vide et muette, car la vision et la parole qu'elle contenait n'étaient pas « perceptibles » aux sens : elles étaient proprement spirituelles, adressées à Paul seulement, par-delà ses sens et son intelligence. C'est ce qu'explique aussi le bienheureux Interprète – ajoute Isaac – dans son *Commentaire aux Actes*, en disant : « *Ceux qui marchaient avec Paul s'arrêtèrent saisis de stupeur en entendant une voix sans voir personne* [voir Ac 9, 7] : (le texte) dit *saisis de stupeur*, c'est-à-dire en silence et sans paroles. Ils étaient dans le doute, car ils avaient eu perception de la voix qui lui avait parlé et ils avaient vu, dans la mesure du possible, la lumière qui lui était apparue, de manière que plus tard on ne pensât pas que Saül avait inventé ce qui s'était passé, tandis que personne d'entre ceux qui étaient avec lui n'avait ouï ou vu (quoi que ce soit). D'autre part, ils ne virent personne : en effet ils ne voyaient pas Jésus, car, comme je l'ai dit – glose Théodore –, la lumière qu'on voyait n'était pas une lumière sensible. Il lui arriva (d'avoir) une perception incompréhensible, de qualité incorporelle, par une opération divine, sous forme de vision de lumière, de manière à lui faire penser que les cieux s'étaient ouverts etc. »[18]

18. Isaac se réfère à Ac 9, 3-6 aussi dans ses *Chapitres gnostiques* I.4, où on lit, de façon tout à fait parallèle au passage cité : « La vision essentielle de ceux qui ont été déjà instruits dans la connaissance des six jours [c'est-à-dire dans la connaissance du monde] (est caractérisée par) les intellections exactes qui les concernent, appelées les mouvements (qui ont lieu) dans l'état naturel de l'intellect. Leurs objets sans

« Telles sont les révélations qui s'étaient produites par l'intermédiaire des sens du corps, quoiqu'étant au-dessus de (tout ce qui résulte de la) composition des éléments et des manières des réalités qui (se donnent) dans ce qui est sensible et humain. » ; « De toute façon – conclut Isaac, introduisant la deuxième typologie –, la stupeur de l'intellect ne s'étend pas à ceux qui les reçoivent, comme (il arrive dans le cas de) la révélation qui se produit par les yeux de l'âme. »

Le deuxième genre de révélations, tout à fait plus « subtiles » que les précédentes, se produit, donc, « par l'intermédiaire d'une vision psychique ». Isaac en donne trois exemples : la vision d'Isaïe en Is 6, celle d'Ézéchiel en Ez 1 et celle de Pierre en Ac 10. Il ne s'attarde pas ici à développer une lecture des péricopes qu'il énumère, mais au sujet du chapitre des Actes, on se souviendra qu'il avait été déjà cité en ouverture du traité, en tant que témoignage d'un cas paradigmatique de ce qui se passe chez les prophètes au moment d'une révélation : alors, écrit Isaac, ils se trouvent « dans la stupeur », incapables d'accomplir « aucune des choses (qui relèvent) de l'habitude » ou d'avoir des « pensées volontaires ou (relatives) aux (objets) qui (se dressent) devant les sens » : « leur intellect (en effet) – conclut Isaac – était (dans pareilles circonstances) tout à fait recueilli auprès des (choses) qui étaient vues par eux dans les révélations ». Si on lit en succession les exégèses de Gen 2, 21 et 15, 12 dans le *Commentaire sur Genèse-Exode 9, 32* publié par L. Van Rompay, on constatera l'accord de ces lignes avec les notes d'Isaac : « Il appelle *torpeur* (l'état) dans lequel quelqu'un se trouve – par (suite d')un ravissement de son esprit – en dehors de la condition normale et en dehors de la sensation humaine, telle la (torpeur) d'Abraham et celle de Pierre » ; « La *torpeur*, qui *tomba sur Abram* (c')est une concentration des pensées (loin) de la distraction, pour qu'il soit en état de recevoir la révélation. » Dans le premier cas, le texte trouve un parallèle dans les lignes correspondantes d'Išoʿdad de Merv, dans le second dans celles d'Išoʿdad et en même temps de Théodore bar Koni. Tous enfin, d'après les notes de Van Rompay, dépendent d'une interprétation de l'Interprète, dont une partie est transmise dans la *Catena Sinaitica*, *ad Gen* 15, 12 : « C'est-à-dire : devenu extérieur à la sensation des choses présentes, disposa la pensée à recevoir la contemplation des choses révélées. »

Dans le cas d'Ac 10 nous pouvons d'ailleurs vérifier la dette d'Isaac par rapport aux textes de Théodore aussi par un extrait du *Contra*

essence (sont, à titre d'exemple,) la manifestation sensible (mise) au service de la volonté de Dieu (dont on lit) dans l'envoi de Paul » (*Œuvres spirituelles II*, 3.I.4, trad. Louf 2003, p. 127). « Essentielle » et « essence » dans le syriaque sont ici une translittération du grec *ousia*, terme qui renvoie, dans le vocabulaire d'Isaac, aux substances créées ayant une existence autonome.

Magos de ce dernier tout récemment édité par Reinink[19]. En raison de l'intérêt du passage, je vais en citer *in extenso* l'analyse qu'en donne le savant néerlandais : « Theodore explains how the conjunction (*naqqiputa/ synapheia*) of the *homo assumptus* with the *verbum assumens* made the man who was taken by God the Word "the store of all thoughts by which the divine economy of the whole creation is performed". The Lord, Christ according the flesh, no longer cherishes human, but only divine thoughts and reflections. Theodore compares this condition with what happened to the prophets and apostles, who received divine revelations. As an example he adduces the revelation of Peter in Joppa (Acts 10:9-12), when Peter fell into a deep trance, forgot his hunger and thought only of the things which appeared to him in the vision. However, whereas the prophets and the apostles were only for a short time in such a state of mind, it happens to Christ unceasingly and in an unspeakable way, because that manner of "seeing" departs not at all from his mind, since everything that happened to him is far beyond all human comprehension. Therefore, the homo assumptus is "completely the store of divine reflections and thoughts and those thoughts are unceasingly and always in him, which are in the divine nature performing the divine economy of all". »[20] Je voudrais attirer l'attention non seulement sur le renvoi à la vision de Pierre présent dans ce texte, mais aussi et surtout sur l'exégèse de Col 2, 2-3 qui y est proposée. Théodore reporte les pensées présentes dans le Christ, dans l'*homo assumptus* (pensées qui, d'après l'interprétation qu'il en donne dans le *Commentaire à l'Épître aux Colossiens*, seront étendues à tous dans le monde nouveau[21]), à celles qui se trouvent dans la nature divine « lorsqu'elle opère l'économie du Tout », ou bien aux « intelligences

19. On peut d'ailleurs renvoyer aussi au *Commentaire sur l'évangile selon Jean*, où, en marge de la vision de la colombe (Jn 1, 33), on lit : « C'était une vision, non pas une nature, ce qui était vu, et donc aucun parmi ceux qui lui étaient proches ne voyait. Le prophète saisit la vision par une révélation de l'Esprit, comme il arriva à Pierre aussi [voir Ac 10] » (Théodore de Mopsueste, *Commentarius in Evangelium Iohannis*, éd. Vosté 1940, p. 45-46 ; trad. p. 32).

20. Sur la vision de Pierre dans les Actes des Apôtres, voir Reinink 1997a, p. 565-566, où l'on présente une citation du *Contra Magos* de Théodore, éditée et traduite par Reinink 1997b, p. 68-70.

21. Voir Théodore de Mopsueste, *In Epistolas Pauli Commentarii*, éd. Swete 1882, II, p. 283-284, où les expressions pauliniennes « in cognitionem mysterii Dei Patris et Christi, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi » sont glosées de la sorte : « et ut inenarrabilibus bonis communicetis, quae a Deo donata sunt nobis, quae etiam absconsa sunt nunc in Christo, cum quo, cum adparuerit in futuro saeculo, et illa quae erga nos est liberalitas in ipsis tunc uidebitur operibus. » (*ibid.* p. 283).

divines par lesquelles (Dieu le Verbe) accomplit d'une manière continue et indicible l'économie relative au Tout » – c'est-à-dire la providence qui concerne la création entière.

Je ne crois pas nécessaire de m'arrêter sur le troisième, le quatrième et le sixième genre de révélations, qu'Isaac aussi mentionne sans y prêter une attention particulière : il s'agit de celles « par ravissement de la pensée », pour lesquelles il renvoie uniquement au cas de Paul en 2Cor 12, 2-4[22], de celles qui se rattachent à la prophétie comme prédiction d'événements futurs, et de celles qui sont données en songe. Je veux au contraire étudier en détail les révélations données « dans une sorte d'intellection », qui occupent la cinquième place dans la classification qu'il avait proposée et dont Isaac donne d'abord une série d'exemples, puis une définition. Les versets qu'il cite sont, en ce cas, tous néotestamentaires et, dix fois sur douze, « pauliniens » : on y trouve, dans l'ordre, Col 1, 9 ; Eph 1, 17-19 ; 1Cor 15 ; Col 1, 15 ; Heb 1, 2 ; 1Cor 2, 10 et 13, 9 ; Jn 1, 1 ; Mt 16, 16 ; Rm 11, 33 ; Eph 1, 11 ; Rm 11, 32. Au sujet de ces textes, Isaac écrit soit qu'ils traitent de la « révélation de la connaissance relative aux (réalités) du siècle à venir, à l'ordre de la résurrection, à la transformation des corps humains », soit qu'ils portent « sur l'ordre des intellections supérieures, sur la connaissance de la nature divine ». Au terme de l'exposé, enfin, il définit l'ensemble des connaissances acquises par une sorte de révélation telle que celle des « intellections relatives à la nature divine, données aux hommes par l'Esprit pour qu'ils connaissent et comprennent ». On ne trouve aucun renvoi dans cette page à Théodore ; on peut néanmoins contrôler si l'interprétation avancée par l'Interprète au sujet de l'un ou

22. Au sujet de 2Cor 12, 2-4 Isaac écrivait aussi dans *De perfectione religiosa* – IV, (t) p. 49-50 ; (v) p. 35, par rapport à la « connaissance » qui « ne s'abaisse pas » à s'associer aux « figures (*schima*) des choses du monde sensible, (assumées) métaphoriquement, dans une vision de la pensée ». En citant ici les versets pauliniens, il écrit : « Tout ce qui est entendu par les oreilles est dicible, mais il n'a pas entendu des voix sensibles ni a (eu) une vision relative à des formes corporelles, (rattachées) à des (réalités) sensibles. Au contraire, (il a entendu et vu) par des mouvements de l'intelligence, dans un ravissement hors du corps et sans qu'il y eût part de la volonté ». Paul n'a pas expérimenté, ajoute-t-il, « une vision corporelle, qui dans ses différences est saisie par les yeux charnels, d'une manière grossière, ni des représentations, (assumées) métaphoriquement, dessinées à partir d'elles dans la pensée, mais la simplicité de la *theoria* des (réalités) intelligibles et objet de foi, qui manifestent des images (*eikon*) élémentaires – (une *theoria*) qui se réfute à (toute) articulation et division ». Sur les représentations intellectuelles, voir Isaac de Ninive, *Seconde partie* XIV.29, trad. Brock 1995, p. 76 : « Imaginings of the mind [...] and the voluntary binding of the thought to some image or fantasy (*phantasia*), is something within the grasp of a secular person as well : it does not require purity and stillness, or living in the desert. »

l'autre de ces versets s'avère cohérente avec la lecture qu'en propose Isaac. J'entends donc vérifier ici l'hypothèse dans le cas d'Eph 1, 17-19 et Col 1, 15, car nous disposons pour ces textes de la version latine des *Commentaires* de l'évêque de Mopsueste aux épîtres en question. Avant d'examiner son interprétation, on doit toutefois recueillir les autres endroits dans lesquels Isaac a employé ces versets, pour en approfondir la lecture, qui se révèle de fait très constante.

Eph 1, 17-19, donc, est un passage qui revient au moins deux fois dans les écrits de l'évêque de Ninive, dans des contextes très importants. La première occurrence se lit dans la *Première partie* de ses écrits, dans un opuscule où il est question de la *maggnanuta*, un thème qui a été bien étudié par S. Brock[23]. Ici la péricope paulinienne est citée en entier en tant que témoignage privilégié d'une déclinaison « mystique » de la *maggnanuta* qui a lieu quand « l'intellect est ravi et tendu dans une révélation divine » : alors, glose Isaac, « l'homme est au-delà du mouvement des pensées psychiques par la participation à l'Esprit de sainteté ». La deuxième occurrence se lit au contraire dans la *Deuxième partie* des écrits du solitaire, à l'intérieur d'une section consacrée à l'amour de Dieu, où il est question de l'impossibilité d'aimer Dieu en dehors d'une opération de l'Esprit : « jusqu'à ce qu'on reçoive *l'esprit des révélations* et que l'âme soit unifiée dans ses mouvements à la *sagesse* qui est au-dessus du monde et qu'on perçoive en soi-même des (pensées) élevées au sujet de Dieu, on ne peut pas s'approcher de ce goût glorieux »[24]. Théodore, de son côté commente ainsi le « (Deus) det uobis Spiritum sapientiae et reuelationis in cognitione ipsius » d'Eph 1, 17 : « ut praestetur uobis a Deo Spiritus sancti gratia ; ut repleat uos sapientia et cognitione Dei, suscipientes inenarrabilium reuelationem »[25] ; peu après, les paroles suivantes de Paul : « et quae sunt diuitiae gloriae hereditatis eius in sanctis » (Eph 1, 18), se trouvent à être paraphrasées de la sorte : « et quanta aderit fruitio bonorum sanctis Dei in futuro saeculo », et tout de suite après interprétées ainsi : « multa quaedam est erga nos Dei liberalitas, siquidem soluta morte in incorruptibilitate constituti, ultra peccare non poterimus ; sed in multa quaedam communicabimur claritate, perpetuam erga Deum habentes coniunctionem [*synapheia* ?] »[26]. La grâce, la révélation des choses indicibles (un renvoi aux « arcana verba » de 2Cor 12, 4 ?), le siècle à venir, la *perpetua coniunctio erga Deum*… sont tous des thèmes très

23. Le même traité se lit aussi dans la *Seconde partie* des écrits de l'évêque de Ninive, XVI : voir Brock 1988, p. 121-123.

24. Isaac de Ninive, *Seconde partie* XVIII.2, éd. Brock 1995, p. 85 ; trad. p. 96.

25. Théodore de Mopsueste, *In Epistolas Pauli Commentarii* I, éd. Swete 1880, p. 136.

26. Théodore de Mopsueste, *In Epistolas Pauli Commentarii* I, éd. Swete 1880, p. 136-137.

proches de ceux qui caractérisent les pages d'Isaac. Réminiscences, certes, mais aussi une orientation de la pensée tout à fait semblable n'est pas à mépriser...

Un curieux parallélisme ultérieur peut être enfin établi entre l'interprétation donnée par Théodore à l'expression « qui est imago Dei inuisibilis » qui se lit en Col 1, 15 et celle qu'on trouve dans un texte d'Isaac. L'intérêt porte sur le fait que l'Interprète, contrairement à une grande partie de la tradition précédente (et suivante), même de l'école antiochienne, rapporte l'*imago* du verset au Christ, à l'*homo assumptus* : « in isto – écrit-il – quasi in imagine inuisibilem illam naturam uidemus, eo quod copulatus est Deo Verbo »[27]. Isaac suppose la même interprétation dans l'unique citation du texte que j'ai pu retracer dans ses traités. Il s'agit d'une oraison à l'intérieur de ses *Chapitres gnostiques*, 2.19 : « Gloire à celui qui est devenu pour nous le médiateur de ces biens (spirituels) [...] – lui qui est vraiment l'image de Celui qui est invisible (Col 1, 15) »[28], D'après le texte, il est clair qu'ici Isaac parle lui aussi de l'*homo assumptus*, et qu'il en parle dans une perspective tout à fait théodorienne, pour ce qui tient à la vision spirituelle et à la participation à la divinité, dans le monde présent de même que dans celui à venir.

– 3 –

Avant d'avancer quelques conclusions sur l'intelligence et la définition de la connaissance « mystique » chez Isaac, il me semble bon de m'arrêter, comme je l'avais annoncé, sur un *specimen* du rapport entretenu par Dadišoʿ Qaṭraya avec le magistère de Théodore, à l'occasion des polémiques déclenchées par les milieux de l'école contre l'exégèse de l'Écriture proposée dans les textes monastiques. L'examen de cet échantillon pourra, à mon avis, aider à mieux évaluer la dette d'un important courant du monachisme syro-oriental face à la théologie de son Église.

Parmi les citations non identifiées des écrits de l'évêque de Mopsueste que R. Draguet signale dans l'*Index* du *Commentaire d'abba Isaïe*, il y en a sept, qui se lisent dans cinq différents endroits de l'ouvrage, relatives à deux versets de l'Évangile de Matthieu qui semblent être discutés d'une manière unitaire à l'intérieur d'un unique contexte : Mt 5, 8 et 6, 10. Il faut ajouter que quatre des cinq sections qui abritent ces citations se trouvent dans un même logos, le VII[e][29].

27. Théodore de Mopsueste, *In Epistolas Pauli Commentarii* I, éd. Swete 1880, p. 261.

28. Isaac de Ninive, *Œuvres spirituelles II*, 2.II.19, éd. Louf 2003, p. 162.

29. Voir, pour l'*Index*, Dadišoʿ Qaṭraya, *Commentaire d'abba Isaïe*, trad. Draguet 1972, p. 257. Les citations se lisent dans cet ouvrage en I.36, éd. Draguet 1972, p. 49-50 ; trad. p. 38 ;

La citation du premier verset est présente dans tous les cas considérés, tandis que l'autre n'y revient que deux fois ; dans ces contextes on doit souligner qu'elle précède soit la citation soit l'exégèse de la première, renversant ainsi l'ordre de leur apparition dans l'évangile.

En rapport à Mt 5, 8 on lit, quatre fois sur cinq, que la béatitude des purs de cœur consiste dans le fait d'être « favorisés d'une action abondante de l'Esprit », à partir de laquelle on dit aussi, trois fois sur quatre, qu'ils reçoivent « la révélation exacte de Dieu ». La dernière citation de l'interprétation théodorienne du verset n'en fournit pas le texte, mais relève uniquement le fait qu'elle constitue l'une des rares occasions dans lesquelles l'évêque de Mopsueste, en renonçant à son exégèse habituelle de l'Écriture, qui en saisit et expose le sens « historique », pratique une lecture spirituelle du texte, « selon l'Esprit ».

De « participation à l'Esprit » parle aussi l'interprétation de Mt 6, 10. Le royaume mentionné dans le *Notre Père* est en effet, d'après l'une des explications avancées par Théodore, « la grâce de l'Esprit de sainteté », confiée aux solitaires « afin que, en hommes tentés par les malices de ce monde, vous puissiez – écrit-il –, par l'aide qui (vient) de lui, accomplir facilement la vertu ». Or, en marge de la première occurrence du verset, Dadišoʿ précise que le docteur antiochien expose cette exégèse dans son commentaire du *Notre Père*. Draguet signalait dans ses notes au texte qu'une telle interprétation ne se lit pas dans l'explication de l'*Oratio dominica* qui se trouve dans la onzième *Homélie catéchétique* de l'évêque de Mopsueste[30], quoiqu'on puisse remarquer que le but de la participation à l'Esprit qu'on y dessine – l'accomplissement de la vertu – est tout à fait identique à l'intention qui, d'après Théodore, avait induit les Pères de Nicée à faire suivre le *Credo* de la récitation du *Notre Père*. Il s'agit en effet de la prière qui demande de donner accomplissement par les conduites à la confession de la foi.

Si donc on doit exclure, en tant que source de la citation, les *Homélies catéchétiques*, peut-on en indiquer une autre ? Je crois qu'on peut parvenir

VII.3, éd. Draguet 1972, p. 112 ; trad. p. 86-87 ; 9, éd. Draguet 1972, p. 117-118 ; trad. p. 90-91 ; 14 (deux fois dans le même paragraphe), éd. Draguet 1972, p. 129 ; trad. p. 99. En fait les citations se groupent dans le premier (1) et le septième (4) logos, là où l'on présente les raisons pour lesquelles on doit « prier l'Esprit de sainteté pour qu'il nous aide dans l'accomplissement de la vertu » (I.36, éd. Draguet 1972, p. 48-50 ; trad. p. 37-38) et où l'on apprend aux solitaires « qu'il leur est impossible d'être délivrés des passions du péché [...] et d'être favorisés de la vision de la révélation de Dieu, [...] si d'abord ils ne se sont pas écartés du monde » (VII, éd. Draguet 1972, p. 110-130 ; trad. p. 85-100).

30. Dadišoʿ Qaṭraya, *Commentaire d'abba Isaïe*, I.36, trad. Draguet 1972, n. 4 à la page 38.

à une suggestion raisonnable en considérant préalablement un texte d'Isaac de Ninive. Dans le troisième traité de la *Troisième partie* de ses écrits on peut lire en effet une réflexion sur la prière qui contient un petit commentaire au *Notre Père*. S. Chialà dans ses notes à la section du discours a démontré que l'évêque de Ninive utilise ici à plusieurs reprises la onzième *Homélie catéchétique* de Théodore, que dans un passage il va jusqu'à citer littéralement[31]. Toutefois, lorsque le texte arrive aux lignes relatives à Mt 6, 10, on ne trouve aucun renvoi à une source quelle qu'elle soit. Isaac avait tout simplement paraphrasé le verset en écrivant : « que sa grâce, qu'on appelle royaume, se penche sur nous », et dans le texte de Théodore il n'y a aucune corrélation entre royaume et grâce[32]. Doit-on penser qu'on est en présence d'un ajout original ? Je relève toutefois que dans le même recueil, au treizième discours, dans une lettre qui traite de la progression du chemin de l'intellect vers Dieu, Isaac souligne que l'« émerveillement des pensées » dont parle Paul en 2Cor 12, 2-4 est identique à la « perfection de la pensée » que « l'Interprète appelle révélation exacte de Dieu (confiée) aux pères solitaires »[33]. Chialà suggère ici une possible citation du *Commentaire à la deuxième épître aux Corinthiens*, dont il cite un fragment relatif à 2Cor 12, 4 où les mots ouïs par Paul sont interprétés dans le sens d'une révélation (*apokalypsis*)[34]. Je préfère une autre solution. Qui va parcourir le 35e paragraphe du septième *mimra* du *Livre des scolies* de Théodore bar Koni, qui répond à la requête : « Explique-moi les béatitudes et la législation de notre Seigneur », sera retenu par l'exégèse qu'on y lit de Mt 5, 7-8 : « Aux *miséricordieux* et à ceux qui possèdent des pensées *pures*, il a donné le macarisme qu'ils *verront Dieu*, en ce qu'ils seront favorisés d'une grâce abondante de l'Esprit [...] »[35]. Dans le *Commentaire* de Dadišoʿ, je le rappelle, on lisait semblablement : « car ils seront favorisés d'une action abondante de l'Esprit » ; les textes en syriaque sont identiques, sauf la variante action/grâce. Peut-on en déduire la commune dépendance d'une même source ? Dans le VIIe *mimra*, Théodore se réfère plusieurs fois à Théodore de Mopsueste, sans jamais indiquer, il est vrai, la source de

31. Voir Isaac de Ninive, *Discours ascétiques, Troisième collection*, trad. Chialà, n. 7 à la page 57.

32. Isaac de Ninive, *Discours ascétiques, Troisième collection*, trad. Chialà, p. 61.

33. Isaac de Ninive, *Discours ascétiques, Troisième collection*, trad. Chialà, p. 185.

34. *Ibid*., n. 9.

35. Théodore bar Koni, *Liber scholiorum* II, VII.35, éd. Scher 1912, p. 98-102 ; trad. Hespel & Draguet, p. 71-74, ici éd. Scher 1912, p. 99 ; trad. Hespel & Draguet, p. 71-72.

ses citations. Peut-on suggérer que la source la plus probable serait le *Commentaire à Matthieu* de l'Interprète[36] ?

La conjecture pourrait être renforcée, à mon avis, par une lecture de Mt 6, 10 attestée dans l'écrit d'un autre auteur syro-oriental. On a vu que dans le travail de Dadišoʿ, l'exégèse de ce verset accompagne et précède celle de Mt 5, 8. Au moment où il passe de l'une à l'autre dans son premier logos, il introduit la deuxième par un « puis » (ou bien, dans une traduction tout à fait littérale : « Et encore, lorsqu'il interprète le (verset) : *Bienheureux* [...] »), c'est-à-dire par une formule de transition qui suggère un même contexte[37]. Or, si l'on lit la section de son *Commentaire aux Évangiles* qu'Išoʿdad de Merv consacre à Mt 6, 10, on constatera qu'il propose plusieurs interprétations du mot royaume : « Le terme royaume – écrit-il – est un homonyme : on appelle proprement royaume des cieux [1] l'état (du monde) à venir, au-delà de l'inclination et de la mortalité etc. ; encore : nous serons changés au temps succédant à la résurrection, d'après le (verset) : *Je ne boirai plus depuis maintenant du produit de la vigne jusqu'aux jours dans lequel j'en boirai avec vous d'une manière nouvelle* (Mt 26, 29). Encore : [2] (on parle du) royaume par rapport à l'annonce, d'après le (verset) : *En allant, annoncez et dites : Le royaume des cieux s'est approché* (Mt 10, 7). Encore : [3] par rapport au baptême, d'après la (parole) du Baptiste : [Mt 3, 2]. Encore : [4] d'après quelques-uns par rapport à la *theoria* des (êtres) incorporels, d'après le (verset) : [Mt 13, 24 ?]. Encore : [5] par rapport à la *theoria* de la Trinité, d'après le (verset) : *Le royaume ne vient pas par les observances*, et : *Le royaume de Dieu est en vous* – c'est-à-dire, il n'est pas en dehors de la pensée et des mouvements intelligents de l'âme (Lc 17, 20 et 21). Ici néanmoins selon l'Interprète (le royaume est) [6] la grâce de l'Esprit de sainteté que nous avons reçu en arrhes et de façon cachée dans le baptême. (Notre-Seigneur) commande de demander qu'il favorise maintenant en nous ses fruits et qu'elle nous soit donnée (ensuite) parfaitement dans le monde nouveau etc. »[38]. Donc, d'après l'exégète il y a au moins six significations du mot « royaume » : la première en est le sens propre, les autres en saisissent les successives déclinaisons, en l'interprétant tantôt d'après le moyen qui le véhicule (l'annonce, le baptême), tantôt d'après la connaissance à laquelle il ouvre (des incorporels, de la Trinité) ou du sujet qui agit (l'Esprit, la grâce).

36. Je rappelle que le commentaire de Théodore à l'Évangile selon Matthieu était cité par Isaac parmi les textes qui témoignent de l'enseignement de l'Interprète au sujet des révélations (voir *supra*, n. 16).

37. Voir Dadišoʿ Qaṭraya, *Commentaire d'abba Isaïe*, I.36, éd. Draguet 1972, p. 49-50 ; trad. p. 38.

38. Išoʿdad de Merv, *Commentaire sur Mt et Mc*, éd. Gibson 1911, p. 64-65 ; trad. p. 38-39.

Il est peut-être intéressant d'observer que trois de ces significations se retrouvent aussi dans le texte de Théodore cité par Dadišoʿ, car on y lit que d'après l'Interprète « l'Écriture sainte appelle royaume des cieux, tantôt [= 1] le royaume des cieux et tantôt [= 2] le Message et tantôt [= 6] l'Esprit de sainteté ». Encore, en introduisant ces mots le solitaire avait écrit : « Le bienheureux Interprète, en expliquant la prière *Notre Père qui es aux cieux*, applique donc les mots *Que ton règne arrive* à l'Esprit de sainteté, en disant : "Il appelle ici royaume des cieux la grâce de l'Esprit de sainteté" ». Si l'on se souvient qu'Isaac aussi, dans un contexte relatif à l'interprétation du *Notre Père* dans lequel il utilise des écrits de Théodore, par rapport à Mt 6, 10 avait écrit : que « sa grâce, appelée règne, se penche sur nous », on peut envisager d'une manière raisonnable que le texte de l'Interprète utilisé par tous ces auteurs pour expliquer Mt 6, 10 soit son *Commentaire à l'Évangile de Matthieu* – puisqu'on doit exclure ici l'emploi des *Homélies catéchétiques*.

– 4 –

Quoi qu'il en soit de cette suggestion, je crois que les notes qui précèdent, dans leur ensemble, témoignent en faveur de l'attention avec laquelle des auteurs monastiques tels qu'Isaac et Dadišoʿ lisaient les textes de Théodore, en pleine continuité avec la tradition des écoles. Ce lien, on doit le souligner, ne signifie pas une reprise servile, ni ne correspond seulement à une stratégie de défense face aux contestations qui se levaient de la part des milieux scolastiques. Dans l'Église de Perse il y avait des débats que la lecture des écrits de l'Interprète ne pouvait aucunement trancher. On n'a pas pu étudier ici une longue section du *Discours XV* du *Commentaire* de Dadišoʿ, où l'on trouve une « élucidation complète » de la question relative au sort de l'âme quand elle quitte le monde – une question qui implique aussi une décision vis-à-vis du problème de la connaissance que celle-ci a et, plus généralement, de son rapport avec le corps et, donc, de l'identité ultime de l'homme[39]. Dans ce domaine, Isaac s'en tient à la thèse, traditionnelle dans son Église, du sommeil de l'âme[40] : à la mort du corps elle reste vivante, mais endormie jusqu'à la résurrection de celui-

39. Voir Dadišoʿ Qaṭraya, *Commentaire d'abba Isaïe* XV.7-16, éd. Draguet 1972, p. 252-272 ; trad. p. 194-210.

40. Voir en particulier Isaac de Ninive, *Œuvres spirituelles II*, 2.III.73-75, trad. Louf 2003, p. 227-228, et 77, p. 228-229, où Isaac souligne qu'entre la mort du corps et sa résurrection, seul « le mouvement vital » reste avec l'âme, « car il ne convient pas – écrit-il – que l'âme qui a péché et qui a été justifiée en compagnie de son corps soit la seule à recevoir la souffrance et la joie ». Dans ce même chapitre, l'évêque de Ninive affirme que soit « le désir » soit « la rationalité simple » ou « intellect », par laquelle « l'on sera mis en branle vers la *theoria* de cette Essence [*ʾituta*], en quoi

là, même si sa connaissance, qui se développe au contact de la création sensible, dépasse ce niveau et en devient indépendante. En effet, note l'évêque de Ninive, dans la pureté du cœur, elle se voit elle-même et elle voit aussi les incorporels. Mais l'homme est les deux à la fois, et si son côté mortel se dissout, son côté immortel reste dans un état de suspension, oisif. Dadišoʿ atteste une compréhension identique de la connaissance psychique[41], mais il juge, en s'appuyant sur un texte de Théodore et sur la prière de l'Église, qu'au lendemain de la mort du corps, l'âme, quoiqu'elle ne puisse ni progresser ni accroître les connaissances acquises, reste dans un repos qui est absence de combat (le combat auquel elle était exposée dans sa vie corporelle) et favorable à l'épanouissement du souvenir et de la méditation de tout ce qu'elle avait vécu, tant dans la joie que dans la douleur[42]. Un siècle plus tard, Timothée le grand, patriarche de l'Église

consiste toute la fin du Royaume des cieux », « sont conservés [...] pour le temps d'après la résurrection ».

41. Dadišoʿ dans le *Discours XV* pose la question à partir d'une vision d'Antoine rapportée par Athanase, en soulignant ainsi la double autorité qui soutient la thèse de la vision des incorporels par l'âme. Ce passage de la *Vie d'Antoine* est utilisé dans le même sens aussi par Isaac dans le *Discours XXV* de la *Première partie* de ses écrits (Isaac de Ninive, *De perfectione religiosa*, XXV, éd. Bedjan 1909, p. 185 ; trad. Wensinck 1922, p. 125-126). On y lit, en effet : « Voilà une claire démonstration (du fait que les âmes se voient entre elles, "tout en étant dans le corps"), par laquelle tu seras convaincu à cause de son témoin véridique. En effet, le bienheureux Athanase, le confesseur et catholique, dans le livre qu'il a composé au sujet des conduites de Mar Antoine, témoigne : "Une fois, lorsqu'il priait, Mar Antoine vit l'âme d'un (frère) qui montait (au ciel) parmi de grands honneurs et il appela 'bienheureux' celui qui était devenu digne de cette béatitude. La montagne où le bienheureux Antoine habitait était séparée par un chemin de treize jours de la région de Nitrie" [Athanase, *Vie d'Antoine*, 60, éd. Draguet 1980, p. 99-100 ; trad. p. 60]. À partir d'ici, donc, s'avère assurée la démonstration des deux choses dont nous avons parlé, c'est-à-dire que, quoiqu'éloignées (l'une de l'autre), les natures spirituelles se voient entre elles et que l'éloignement et la position des corps ne leur empêchent pas la vision. Les âmes en effet se voient entre elles après s'être purifiées et elles ne voient pas d'une manière corporelle lorsqu'elles voient, mais par la nature spirituelle. Il est évident que la vue corporelle peut voir ce qui se tient devant (le voyant), mais si (ceci) s'éloigne, alors il y a nécessité d'une autre vue. »

42. La même thèse est reprise au VIII^e^ siècle par Jean de Dalyata, qui a fait l'objet d'une condamnation par le patriarche Timothée I^er^, dont on parlera tout de suite, entre autre pour son enseignement relatif à la vision de Dieu : « Ô sage – écrit-il –, ferme tes yeux au monde avant que se couche le soleil de ton labeur. Les anges, en effet, entraînent ceux qui leur obéissent vers l'héritage de vie ; et lorsque ceux-ci ont achevé leur course et qu'approche le moment fixé pour leur départ d'ici-bas, ils emmènent leurs âmes et les mêlent à leurs troupes, et ainsi elles se délectent de la gloire de Dieu jusqu'à ce que vienne le jour de la résurrection de leurs corps, par laquelle ceux-ci auront (aussi) en Dieu leur délectation. Mais ceux qui auront

de l'Orient, développa lui aussi dans une lettre une argumentation très articulée à ce sujet[43]. Sa thèse reprend celle d'Isaac, mais sa théorie de la connaissance est tout à fait autre. Il n'y a pour lui aucune vision des incorporels. Si l'âme transcende l'ordre du sensible et si elle connaît sa propre altérité face au corps, elle n'a pas de connaissance « positive » de son être et, par rapport à Dieu, elle peut, à partir de ses œuvres, dire tout au plus qu'il est, le reconnaître dans sa transcendance, Créateur et Seigneur, mais elle ne peut aucunement le connaître, le voir – et pour Timothée cela arrive même pour l'homme Jésus, ressuscité et assis à la droite du Père. Trois positions différentes, sur le fondement d'un même héritage. Trois positions différentes qui, toutefois, convergent dans le fait de souligner la nouveauté radicale, par rapport à la connaissance naturelle, de la connaissance acquise à la suite d'une révélation de l'Esprit, dans l'assentiment de la foi. Isaac, Dadišoʿ et Timothée sont tous, ici, disciples de l'Interprète, de son exégèse de l'Écriture, de sa compréhension de l'*historia salutis* (la théorie des deux catastases !), de sa christologie, aussi – où le lien entre *theologia* et *oikonomia* est récapitulé et défini.

J'insiste : le problème de la lecture allégorique de l'Écriture, qui est sûrement important pour Dadišoʿ et qui est l'occasion de son interprétation des passages, peu nombreux, dans lesquels on peut trouver l'enseignement de la compréhension spirituelle des textes bibliques par l'Interprète[44], est, d'une certaine manière, marginal. Nettement plus importante est la théorie de la révélation et de la vision qu'il partage avec Théodore.

On pourrait toutefois se souvenir ici des paroles d'Isaac qu'on avait citées au début de ces pages, là où il écrivait, au sujet de l'« errance (de l'intellect) dans l'essence de Dieu », que dans le monde nouveau on pourra saisir « l'entière vérité sur Dieu », quoiqu'il précisât tout de suite : « non en ce qui concerne sa nature, mais l'ordre de sa grandeur et de sa gloire divine [...] » On sait d'ailleurs qu'Isaac parle aussi, dans cette même *Troisième partie* de ses écrits, du fait que Dieu « a uni (la création) à sa divinité » de telle manière qu'on peut s'exclamer : « la création est devenue Dieu ! » Peut-on relever des affirmations semblables chez Théodore ? Ne doit-on pas

œuvré en accord avec la volonté des démons impurs, ces derniers emmènent leurs âmes, au moment de leur exode, vers le lieu de leur (propre) héritage, (ce lieu) effrayant et terrible, et elles restent ainsi dans la cécité et l'ignorance jusqu'à la résurrection, pour qu'(alors) la sentence soit rendue contre elles en compagnie des démons rebelles » (Beulay 1990, p. 504).

43. Timothée Ier, *Epistulae*, II, éd. Braun 1914, p. 35-75 ; trad. p. 21-47. Sur la datation de cette lettre, voir Berti 2009, p. 56 ; pour l'analyse de son contenu, Bidawid 1956, p. 19-20.

44. Il s'agit des sections du *Commentaire* étudiées ci-dessus, au paragraphe 3.

reconnaître qu'elles contredisent des éléments essentiels de sa théologie, de sa christologie ?

Je ne veux pas pécher par obstination, mais je souligne non seulement qu'on peut lire chez Isaac des affirmations très nettes au sujet de la distance infranchissable qui sépare le Créateur de sa créature[45], mais qu'on peut aussi retrouver ça et là, sous la plume de l'Interprète, des expressions analogues à celles qu'on vient de rappeler. Dans son *Commentaire à l'évangile de Jean*, par exemple, lorsqu'il explique Jn 12, 41 (*Isaia quando vidit gloria eius* [...]), verset qui semble contredire Ac 28, 25-26 (*Bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam prophetam* [...]), car d'un côté, on suggère la vision du Fils, de l'autre celle de l'Esprit, Théodore écrit : « Dans une vision spirituelle, dans une révélation de la nature divine indicible, Isaïe a vu la gloire – celle qui, en étant commune, (est) au Père et au Fils et à l'Esprit de sainteté »[46] ; encore, à propos de Jn 16, 13 (*cum autem venerit spiritus veritatis, ducet vos in omnem veritatem*) il note : « Alors vous connaîtrez la nature du Père, la grandeur du Fils, la génération indicible, la participation à son essence [*ʾituta* – c'est-à-dire, pour un Syrien, à la Divinité elle-même !], la ressemblance exacte de sa nature dans l'économie qui s'adresse à nous [...] »[47]

Pour conclure : il est évident que d'autres lectures et d'autres influences se sont exercées sur Isaac, en dehors – doit-on ajouter – du poids de ses propres expériences et de l'acuité de son intelligence, mais j'espère que ces notes pourront contribuer à rappeler la dette que du moins une partie du monachisme syro-oriental du VII^e^ siècle a contractée envers la tension eschatologique et la rémission de tout soi-même à la grâce de Dieu dont témoignent les écrits « scolastiques » de Théodore, à son affirmation selon laquelle les biens du royaume viendront « nihil nobis conferentibus de proprio nostro » (*ad Eph.* 1, 11-12 p. 131).

45. Qu'il suffise de citer ici le deuxième chapitre de la première centurie d'Isaac, là où il écrit : « La vérité est cachée dans l'être de Dieu aux yeux de tout ce qu'il a créé, et les êtres doués de raison, venus à l'existence par lui, habitent loin de lui, à une grande distance. Au temps qui lui paraîtra convenable, la vérité se fera voir à eux, selon son bon plaisir ; mais aucunement sa limite extrême qui, elle, est cachée dans son essence [*ʾituta*] » (Isaac de Ninive, *Œuvres spirituelles II*, 3.I.2, trad. LOUF 2003, p. 126).

46. Théodore de Mopsueste, *Commentarius in Evangelium Iohannis*, éd. VOSTÉ 1940, p. 248 ; trad. p. 177.

47. Théodore de Mopsueste, *Commentarius in Evangelium Iohannis*, éd. VOSTÉ 1940, p. 294 ; trad. p. 210.

Bibliographie

Athanase, *Vie d'Antoine* : René Draguet (éd. et trad.), *La vie primitive de S. Antoine*, Louvain, 1980 (CSCO 417-418, Script. Syr. 183-184).

Dadišoʿ Qaṭraya, *Commentaire d'abba Isaïe* : René Draguet (éd. et trad.), *Dadišoʿ Qatraya (VII^e s.), Commentaire du livre d'abba Isaïe (logoi I-XV)*, Louvain, 1972 (CSCO 326-327, Script. Syr. 144-145).

Isaac de Ninive, *De perfectione religiosa* : Paul Bedjan (éd.), *Mar Isaacus Ninivita, De perfectione religiosa*, Paris-Leipzig, 1909 ; Arent J. Wensinck (trad.), *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Leiden, 1922.

Isaac de Ninive, *Seconde partie* : Sebastian Brock (éd. et trad.), *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), 'The Second Part', Chapters IV-XLI*, Louvain, 1995 (CSCO 553-554, Script. Syr. 224-225).

Isaac de Ninive, *Œuvres spirituelles II* : André Louf (trad.), *Isaac le Syrien, Œuvres spirituelles II. 41. Discours récemment découverts*, Abbaye de Bellefontaine, 2003.

Isaac de Ninive, *Discours ascétiques, Troisième collection* : Sabino Chialà (trad.), *Isacco di Ninive, Discorsi ascetici – Terza collezione*, Magnano (BI), 2004.

Išoʿdad de Merv, *Commentaire sur la Genèse* : Jacques-Marie Vosté & Ceslas Van den Eynde (éds), *Išoʿdad de Merv. Commentaire sur l'Ancien Testament, I. Genèse*, Louvain, 1950 (CSCO 126, Script. Syr. 67).

Išoʿdad de Merv, *Commentaire sur la Genèse* : Ceslas Van den Eynde (trad.), *Išoʿdad de Merv. Commentaire sur l'Ancien Testament, I. Genèse*, Louvain, 1955 (CSCO 156, Script. Syr. 75).

Išoʿdad de Merv, *Commentaire sur Matthieu et Marc* : Margaret Dunlop Gibson (éd. et trad.), *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A.D.) in Syriac and English*, *I. Translation* ; *II. Matthew and Mark in Syriac*, Cambridge, 1911 (Horae Semiticae 5-6).

Théodore bar Koni, *Liber scholiorum I-II* : Addaï Scher (éd.), *Theodorus bar Koni, Liber scholiorum I-II*, Lipsiae, 1910 et 1912 (CSCO Sr. II, 65 et 66) (réimpr. Louvain, 1960 [CSCO 55 et 69, Script. Syr. 19 et 26]).

Théodore bar Koni, *Liber scholiorum I-II (recension de Séert)* : Robert Hespel & René Draguet (trad.), *Théodore bar Koni, Livre des scolies (recension de Séert) I-II*, Louvain, 1981 et 1982 (CSCO 431-432, Script. Syr. 187-188).

Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques* : Raymond Tonneau & Robert Devreesse (éd. et trad.), *Théodore de Mopsueste, Homélies catéchétiques*, Vatican, 1961 (Studi e Testi 145).

Théodore de Mopsueste, *Commentarius in Evangelium Iohannis* : Jacques-Marie Vosté (éd. et trad.), *Theodori Mopsuesteni commentarius in evangelium Iohannis Apostoli*, Louvain, 1940 (CSCO 115-116, Script. Syr. 62-63).

Théodore de Mopsueste, *In Epistolas Pauli Commentarii* : Henry Barclay Swete (éd.), *Theodori Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii*, 2 vol., Cambridge, 1880-1882.

Timothée I^er, *Lettres* : Oscar Braun (éd. et trad.), *Timothei Patriarchae I Epistulae*, Parisiis-Lipsiae (t) ; Romae-Parisiis (v), 1914 et 1915 (CSCO Sr. II, 67) (réimpr. Louvain, 1953 [CSCO 74-75, Script. Syr. 30-31]).

Études modernes

Becker 2006 : Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and the Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia.

Berti 2009 : Vittorio Berti, *Vita e studi di Timoteo I Patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue*, Paris.

BETTIOLO 1999 : Paolo BETTIOLO, « "Prigionieri dello Spirito". Libertà creaturale ed *eschaton* in Isacco di Ninive e nelle sue fonti », *Annali di Scienze Religiose* 4, p. 343-363.

BEULAY 1990 : Robert BEULAY, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, Paris.

BIDAWID 1956 : Raphaël J. BIDAWID, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I. Étude critique avec en appendice la lettre de Timothée I aux moines du couvent de Mar Maron*, Città del Vaticano.

BROCK 1988 : Sebastian BROCK, « Maggnānūtā : A Technical Term in East Syrian Spirituality and Its Background », dans *Mélanges Antoine Guillaumont : contributions à l'étude des christianismes orientaux*, Genève (Cahiers d'orientalisme 20), p. 121-129.

BROCK 1996 : Sebastian BROCK, « Some Uses of the Term theoria in the Writings of Isaac of Nineveh », *Parole de l'Orient* 20, p. 407-419.

CHIALÀ 2002 : Sabino CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita : Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze.

HAUSHERR 1932 : Irénée HAUSHERR, « Par delà l'oraison pure, grâce à une coquille. À propos d'un texte d'Évagre », *Revue d'ascétique et de mystique* 13, p. 184-188.

KAVVADAS 2010 : Nestor KAVVADAS, « On the Relation between the Eschatological Doctrine of Isaac of Nineveh and Theodor of Mopsuestia », dans J. Baun, A. Cameron, M. Edwards & M. Vinzent (éds), *Studia Patristica* 45, Leuven, Paris, Walpole (MA), p. 245-250.

REININK 1997a : Gerrit J. REININK, « The Quotations from the Lost Works of Theodoret of Cyrus and Theodore of Mopsuestia in an Unpublished East Syrian Work on Christology », dans E. A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica* 33, Leuven, p. 562-567.

REININK 1997b : Gerrit J. REININK, « A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's *Contra Magos* », *Le Muséon* 110, p. 63-71.

La position de Simon de Taibuteh dans l'éventail de la tradition mystique syriaque

Grigory Kessel
Moscou & Philipps-Universität, Marburg

À l'époque où la monumentale *Geschichte des syrischen Literatur* d'Anton Baumstark a été publiée, en 1922, aucun ouvrage de Šemʿōn d-Ṭaibūṯēh n'était accessible, que ce soit sous forme publiée ou non. Considérant qu'une grande partie de la littérature syriaque n'a pas survécu, il n'est pas surprenant que la qualification par Baumstark de Simon comme « Mönch und Arzt (moine et médecin) » ne résultait pas de l'analyse directe de ses œuvres, mais reprenait le portrait de Simon transmis dans les sources syriaques médiévales occidentales et orientales[1].

Néanmoins, cette définition de Baumstark a trouvé confirmation en 1934, lorsqu'Alphonse Mingana a publié un premier texte de Simon[2]. Le titre attribué par Mingana à ce texte, « Une œuvre médico-mystique » avait pour but de décrire le contenu du texte publié qui se compose de deux parties distinctes portant respectivement sur des questions spirituelles et sur des questions médicales.

Les décennies suivantes ont mis au jour deux textes supplémentaires de Simon, *Le livre de la grâce* et une *Homélie sur la consécration de la cellule*, qui ont contribué à faire connaître Simon comme un auteur syro-oriental important de la fin du VII^e^ siècle, appartenant à une tradition vitale du monachisme syriaque oriental[3]. Aucun état de la question sur la mystique syriaque ne peut aujourd'hui manquer de faire mention de Šemʿon d-Ṭaibuṯeh.

Je tiens à exprimer mes chaleureux remerciements à Emiliano Fiori (Amsterdam - Leiden) qui a lu une première rédaction de cette communication et m'a fait de très utiles suggestions.

1. Baumstark 1922, p. 209-210.
2. Mingana 1934, p. 10-69 [trad.], p. 281-320 [éd.].
3. Par ex. Brock 1986, p. 213.

Les mystiques syriaques, A. Desreumaux (éd.), Paris, 2011 (Études syriaques 8), p. 121-150.

En dépit d'un intérêt considérable accordé à Simon et à son œuvre, comme le manifestent un nombre croissant de traductions et d'articles[4], deux points importants n'ont jamais été traités jusqu'à présent. Le premier est l'étude de son corpus littéraire et de sa tradition manuscrite. Comme on le sait depuis longtemps déjà, l'état actuel de certains textes de Simon ne peut pas être considéré comme authentique. Ainsi, par exemple, le texte édité par Mingana est composé de passages de différentes tailles dont l'origine n'est pas claire – des parties provenant d'un traité plus long ou des pièces indépendantes ? –, tandis que le *Livre de la grâce* ne se trouve jamais attribué à Simon parce que la tradition manuscrite l'attribue régulièrement à Isaac de Ninive. La deuxième question négligée est la composante médicale de sa doctrine. J'ai consacré beaucoup de temps à l'étude de la première question en recherchant tous les témoins disponibles des œuvres de Simon. Quant à la résolution de la deuxième question, elle doit maintenant être ajournée jusqu'à ce que tous les textes de Simon soient édités et, ce qui est encore plus important, jusqu'à ce que toutes les sources médicales soient identifiées et que leur traitement par Simon soit clarifié. C'est alors seulement qu'il sera possible d'évaluer avec exactitude l'apport personnel de Simon dans le champ de la médecine syriaque.

La présente contribution est composée de 1) une courte présentation de l'auteur, 2) une brève description de son corpus avec une attention particulière portée aux textes nouvellement découverts et identifiés et, surtout, 3) un essai d'évaluation de la place de Simon dans la tradition mystique syro-orientale.

L'homme

Toutes les rares informations que l'on a sur la vie de Simon proviennent de deux notes du maphrien syro-orthodoxe Grégoire bar ʿEbroyo († 1285/6)[5], d'une brève mention dans le *Livre de la chasteté* d'Išoʿdenaḥ de Baṣra (IX^e^ siècle)[6] et des titres de ses textes qui contiennent des ajouts éditoriaux ultérieurs au sujet de Simon lui-même. Pour résumer, Simon était moine au monastère de Rabban-Šabur, dans le sud-est de l'Iran actuel, près de la ville de Šuštar dans la province du Bet Huzaye (Ḫuzistan)[7]. Il vécut

4. Voir les plus récentes études : Blum 2009, p. 107-143 et Chialà 2009. Pour une bibliographie complète sur Šemʿon, voir Kessel & Pinggéra 2011.
5. Abbeloos & Lamy 1877, col. 139 [éd.], col. 140 [trad.] ; Bedjan 1890, p. 57 [éd.], Budge 1932, p. 56-57 [trad.].
6. Chabot 1896, p. 16 [trad.], p. 18 [éd.].
7. Sur le monastère de Rabban-Šabur, voir Jullien 2007.

dans la seconde moitié du VII^e siècle – son *floruit* doit être placé à l'époque du catholicossat de Ḥnanišoʿ I^er (685/6-699/700) – et il a écrit quelques textes sur la vie monastique, sur la médecine et peut-être aussi une vie de saint Mar Gani qui était commémoré dans le monastère de Rabban-Šabur à cause de sa relation étroite avec le fondateur du couvent[8]. D'après Grégoire Bar ʿEbroyo, le nom de Simon, d-Ṭaibuteh (lit. « de sa grâce ») provient du nom d'un livre qu'il a écrit. Le deuxième nom de Simon, Lūqā (Luc)[9], reflète très probablement son profond intérêt pour la médecine. Toutefois, la réalité de son implication dans la recherche et, ce qui est plus important, la pratique médicales demande encore des études approfondies et des preuves[10]. Enfin, il vaut la peine de noter qu'il y a de bonnes raisons de penser que le monastère de Rabban-Šabur était un lieu où ont pu se rencontrer trois auteurs mystiques – Simon, Isaac de Ninive et Dadišoʿ Qaṭraya -, même si, malheureusement, nous manquons d'information pour clarifier les relations entre eux.

Bien que les sources disponibles soient très discrètes, on peut en apprendre beaucoup plus sur cet auteur à partir de ses œuvres qui, malheureusement, ne sont pas conservées dans leur état intact et originel : comme c'est souvent le cas, elles posent différents problèmes quant à leur authenticité, leur structure et leur contenu.

Le corpus[11]

Le *Catalogue* du métropolite syro-oriental ʿAbdišoʿ de Nisibe († 1318) nous apprend que Simon a écrit trois ouvrages : un livre sur l'ascétisme

8. Rabban Šabur, par l'intermédiaire de Mar Gani a établi des relations avec le monastère de Mar Abraham de Kaškar et a aussi adopté la règle d'Abraham. Sur Mar Gani, voir FIEY 2004, p. 82-83, JULLIEN 2008, p. 264.
9. Le nom Luqa apparaît dans les titres de l'*Homélie* et des *Conseils*.
10. Je n'exclus pas la possibilité que la mention fournie par Barhebraeus selon qui Šemʿon doit être compté parmi les meilleurs médecins, résulte de la fusion d'informations concernant deux personnes du même nom ; l'une serait un moine de la fin du VII^e siècle et dont les textes à contenu ascétique et mystique font montre de son grand intérêt pour la médecine (voir plus loin). Il est beaucoup plus difficile de déceler l'autre Šemʿon. Bien que nous ne connaissions pratiquement rien de lui, les citations qu'en font les sources arabes (ar-Rāzī, al-Baiṭār) aussi bien que le *Lexicon* de Bar Bahlul suggèrent que c'était un chrétien syro-oriental (et probablement un moine) qui a écrit un trait médical (une sorte de *kunnaša* médicale ?) traitant des maladies du corps humain de la tête aux pieds (et peut-être apparenté au *Livre du trésor* de Thābit b. Qurra [IX^e siècle] sur lequel on verra MEYERHOF 1930).
11. Pour une étude détaillée du corpus de Šemʿon, voir mon étude à paraître sur son héritage littéraire. Cette présentation du corpus de Šemʿon ne donne que les textes

(ܥܠ ܕܒܒܪܐ, *ʿal dubbare*), un livre sur la médecine (ܥܠ ܐܣܝܘܬܐ, *ʿal asyuta*) et une explication des mystères de la cellule (ܦܘܫܩܐ ܪܙܐ ܕܩܠܝܬܐ, *puššaq raze da-qlita*)[12]. L'identification de deux des trois textes mentionnés a été très tôt[13] proposée avec succès par de nombreux spécialistes : le livre sur l'ascétisme correspond au *Livre de la grâce*, alors que l'explication des mystères de la cellule est l'*Homélie sur la consécration de la cellule*. Présentons tout d'abord brièvement ces deux textes avant de revenir ensuite à l'examen du *Livre de médecine*.

Le Livre de la grâce

Le « Livre de la grâce » était pratiquement inconnu des chercheurs européens jusqu'en 1972, l'année de la publication par A. Vööbus d'un article intitulé « Eine neue Schrift von Isḥāq von Ninive »[14], dans lequel il donne une liste des manuscrits conservés du texte et présente brièvement le contenu de celui-ci. Comme il ressort du titre, Vööbus ne remettait pas en question la tradition manuscrite (à l'heure actuelle, elle est représentée par 10 manuscrits syro-occidentaux[15] contenant le texte complet et 4 manuscrits[16] qui en préservent des fragments) ; cette tradition est unanime pour attribuer le *Livre de la grâce* à l'un des plus célèbres auteurs ascétiques et mystiques syriaques, Isaac de Ninive[17], et Vööbus était convaincu de son authenticité. Cette position a reçu le renfort de Gabriel Bunge[18], qui a étudié le *Livre de la grâce* parmi les écrits

authentiques. Un certain nombre d'œuvres apocryphes ou douteuses sont discutées dans mon étude.

12. Assemani 1725, p. 181.

13. Voir par exemple, Vosté 1929, p. 197-198 ; Bettiolo 1992, p. 5-7.

14. Vööbus 1972.

15. Mss Mardin Orth. 196 (daté 1294/5 AD), Mardin Orth. 195 (1469 AD), Mardin Orth. 420 (1471/2 AD), Monastère Mar-Mattai 27 (1484/5 AD), Vat. sir. 562 (1487 AD), Šarfeh Raḥmani 103 (1897 AD), Berlin, or. quart. 1159 (1898 AD), Harvard Semitic Museum 4058 (1901 AD, perdu), Šarfeh Raḥmani 310 (1904-1906 AD), Mingana syr. 151 (1906 AD).

16. Mss Sinai syr. 14 (X^e siècle), BL Add. 14729 (XII^e-XIII^e), Berlin, Sachau 352 (XIII^e), Mingana syr. 86 (env. 1300 AD).

17. Quelques chercheurs (Dana Miller, Addai Scher, William Macomber) ont admis que le ms. Mossoul, Patriarcat chaldéen, Scher 97 contient le *Livre de la grâce* avec son attribution originelle à Šemʿon d-Ṭaibuṯeh. Du fait de la perte de ce codex, on ne peut juger d'une telle assertion qui s'appuie seulement sur une preuve indirecte. Toutefois, même les données disponibles indiquent sans aucun doute que le manuscrit ne contient aucun texte de Šemʿon (voir Reinink 2010).

18. Bunge 1985.

authentiques d'Isaac de Ninive et a proposé de le considérer comme lié aux « chapitres gnostiques » d'Isaac. Toutefois, Dana Miller[19] – qui a traduit en anglais la version grecque du corpus d'Isaac ainsi qu'une sélection du *Livre de la grâce* – s'est résolument opposée à cette opinion et a essayé de prouver que le *Livre de la grâce* a été écrit non pas par Isaac de Ninive, mais par un autre auteur ascétique syro-oriental du VII^e^ siècle, Šemʿon d-Ṭaibuṯeh (lit. « le gracieux »). La paternité littéraire de Šemʿon d-Ṭaibuṯeh a également été défendue par Paolo Bettiolo[20] qui a eu la bonne fortune de découvrir à plusieurs reprises l'attribution de certains fragments du *Livre de la grâce* à Simon, et a donc établi de façon convaincante que cet ouvrage avait été écrit par Šemʿon d-Ṭaibuṯeh. Plus tard, la paternité de Simon d-Taybuteh est devenue incontestable, mais il semble que certains chercheurs ont conservé des doutes, principalement à cause de l'absence de toute édition critique du livre et d'une étude approfondie de son contenu. L'édition du *Livre de la grâce* a été annoncée par Élie Khalifé-Hachem, qui n'a malheureusement fait qu'une traduction française restée inédite. Le regretté André Louf travaillait aussi depuis longtemps à une traduction française du texte[21]. J'en prépare une édition critique et une traduction en anglais.

Le *Livre de la grâce* se compose de 7 chapitres comprenant chacun quelque 100 sentences de longueur inégale et fournit une subtile description d'un enseignement ascétique et mystique remarquable pour son utilisation libre de différentes sources grecques et syriaques.

Homélie sur la consécration de la cellule (= Homélie)

C'est Jacques-Marie Vosté qui a fait connaître pour la première fois l'*Homélie sur la consécration de la cellule* par sa description détaillée du codex *olim* Notre-Dame-des-Semences 237[22], une anthologie monastique syro-orientale unique, de 1289, qui contient une large variété de textes ascétiques et mystiques syro-orientaux, dont certains ne se trouvent nulle part ailleurs. Le texte n'a pas encore été publié, mais il a été traduit deux fois en italien et une fois en français. Sabino Chialà en a étudié le contenu[23].

19. Šemʿon d-Ṭaibuteh, *Livre de la grâce*, éd. MILLER 1984, p. lxxxi-lxxxv.

20. BETTIOLO 1988-1989.

21. Du fait de son décès récent, l'état de son travail me demeure inconnu.

22. VOSTÉ 1929, p. 165-178 et 197-198. Outre le manuscrit décrit par Vosté, le texte complet de l'*Homélie* se trouve dans ses trois copies récentes : Baghdad, Monastère chaldéen, syr. 681 (1909 AD) ; Vat. sir. 593 (1928 AD) ; Mingana syr. 601 (1932 AD) ; des fragments se trouvent dans deux autres manuscrits : Mardin orth. 420 (1471/2 AD) ; Mingana syr. 86 (XV^e^ siècle).

23. CHIALÀ 2009.

L'*Homélie sur la consécration de la cellule* semble être une sorte d'exhortation à un moine qui va abandonner le monastère et se lancer dans la vie solitaire. Se fondant sur la tradition antérieure exprimée dans les ouvrages d'auteurs comme abba Isaïe et Macaire, Simon propose un exposé élaboré des différents états (comme l'abondance, la joie, le chagrin etc.) par lesquels pourrait passer un moine au cours de sa vie solitaire dans une cellule. Le but de ses efforts pour surmonter les passions est d'acquérir « la connaissance spirituelle qui permettra de contempler mystiquement, par la lumière de la foi, les mystères de l'Esprit qui sont opérés au-dedans de nous ».

Le Livre de médecine

Revenons maintenant au relevé de ʿAbdišoʿ de Nisibe. Comme nous l'avons vu, deux des trois ouvrages mentionnés par ʿAbdišoʿ correspondent clairement aux textes connus, le *Livre de la grâce* et l'*Homélie sur la consécration de la cellule*. La question est beaucoup plus complexe pour le *Livre de médecine* cité dans la liste de ʿAbdišoʿ. Comme on ne connaît pas de texte portant ce titre et qui soit explicitement attribué à Simon, l'ouvrage a été unanimement considéré comme perdu[24]. Néanmoins, comme je l'ai dit au début de mon exposé, Mingana a publié un texte sous le titre artificiel « Œuvre médico-mystique », qui a été considéré par les spécialistes comme une œuvre supplémentaire non enregistrée par ʿAbdišoʿ[25] et l'on a de bons arguments pour penser que le texte publié par Mingana vient en fait du *Livre de médecine* et est constitué plus précisément d'une sélection de chapitres de cet ouvrage de Simon. Heureusement, ce n'est pas la seule partie du *Livre de médecine* qui a survécu.

Dans un traité médical[26] attribué par Jean-Baptiste Chabot[27] et aussi par Philippe Gignoux[28] à l'auteur du VI^e^ siècle appelé Aḥudemmeh[29], il y

24. Gignoux 2001, p. 45 (« le sue opere mediche sono andate tutte perdute ») ; Bettiolo 1992, p. 7.

25. Outre le ms. Mingana syr. 601 utilisé par Mingana pour son édition, le texte est attesté par un grand nombre de manuscrits : Sinai syr. 14 (X^e^ siècle) ; Baghdad, Monastère chaldéen syr. 680, *olim* Notre-Dame-des-Semences, Vosté 237 (daté de 1289 AD) ; Cambridge Add. 2023 (XIII^e^ s.) ; Mingana syr. 86 (env. 1300 AD) ; Mardin orth. 420 (1472 AD) ; Vat. sir. 562 (1487 AD) ; Šarfeh Raḥmani 181 (XV^e^-XVI^e^ s.) ; London, India Office 9 (1712/3 AD) ; Mingana syr. 47 (1907 AD) ; Baghdad, Monastère chaldéen, syr. 681, *olim* Notre-Dame-des-Semences, Vosté 238 (daté 1909 AD) ; Vat. sir. 593 (1928 AD) ; Mingana syr. 601 (1932 AD) ; Mossoul, Couvent dominicain, ms. 311 (1935 AD).

26. Chabot 1943, p. 60-63 [éd.], p. 70-73 [trad.].

27. Chabot 1943, p. 75.

28. Gignoux 1998, p. 233-234.

29. Cependant les chercheurs ne s'accordent pas sur l'identité de l'auteur ; voir à son sujet, Fiey 1968 et Gignoux 1998.

a une série de trois passages[30] qui correspondent presque littéralement à trois chapitres consécutifs du texte édité par Mingana[31]. Comment peut-on expliquer une telle coïncidence ? Avant tout, il faut dire que l'attribution de l'ouvrage à Aḥudemmeh n'est pas si évidente qu'il pourrait sembler à première vue. Ainsi son authenticité et la tentative de l'attribuer à ce dernier ont récemment été critiquées par Gerrit Reinink, qui a souligné que l'on ne disposait pas de preuves suffisantes pour une telle attribution d'après l'examen de la critique interne[32]. On ne peut qu'être d'accord avec la conclusion de Reinink selon qui le texte d'Aḥudemmeh n'est pas apparenté avec une autre œuvre authentique de cet auteur[33] et, d'autre part, on peut démontrer que le texte d'Aḥudemmeh n'est pas authentique si l'on prend en considération sa tradition manuscrite.

De fait, le texte en question se trouve non seulement dans le manuscrit utilisé par Chabot, mais aussi dans quatre autres manuscrits : dans trois d'entre eux (y compris le manuscrit utilisé par Chabot)[34], il suit un autre texte médical qui est explicitement attribué à Aḥudemmeh[35], tandis que dans les deux autres, le texte apparaît de façon indépendante[36] et aucun autre texte d'Aḥudemmeh ne s'y trouve. On doit souligner qu'en aucun cas, le texte n'est attribué à Aḥudemmeh, mais qu'il est toujours transmis anonymement ! Le fait que ce texte a circulé de façon indépendante, sans être consécutif d'un texte attribué à Aḥudemmeh suggère fortement qu'il n'avait pas de relation directe avec aucune œuvre de ce dernier et que son auteur original doit être cherché ailleurs[37].

30. Chabot 1943, p. 61-62 [éd.], p. 72 [trad.].

31. *Sur le siège des pouvoirs, Sur les pouvoirs naturels, Sur l'action de l'âme naturelle*, Mingana 1934, p. 63 [trad.], p. 316 [éd.].

32. Reinink 2007, p. 130-131.

33. *Memra sur la composition de l'Homme*, Nau 1909, p. 101-115 [éd. et trad.].

34. Ms CSCO, syr. 21 (daté 1904 AD ; ce manuscrit a été utilisé par Chabot pour l'édition de Chabot 1943), *olim* Notre-Dame-des-Semences, Vosté 66 (daté 1904 AD, perdu ?) ; Mingana syr. 589 (1932 AD).

35. Chabot 1943, p. 53-60 [éd.], p. 64-70 [trad.]. Ce texte, portant le même titre qu'un traité publié par Nau (voir note 33), est évalué comme inauthentique par Chabot (Chabot 1943, p. 73-75) et Reinink (Reinink 2007, p. 130-131), tandis que Gignoux est persuadé qu'il était écrit par un même auteur (Gignoux 1998).

36. *Olim* Siirt/Scher 109 (daté 1609 AD, perdu) ; Šarfeh Raḥmani 80 (début du XX^e^ siècle).

37. Chabot a émis une conjecture quelque peu faible sur la provenance de ce texte : « Ce qui suit est vraisemblablement tiré des œuvres d'Aḥoudemmeh [...] mais il semble que la rédaction ait été faite et que les fragments aient été choisis au gré du scribe, selon une fâcheuse habitude des copistes orientaux. » (Chabot 1943, p. 75).

Pour trouver une explication à la présence d'un passage identique dans le texte attribué faussement à Aḥudemmeh et chez Simon d'une part et d'autre part identifier la provenance du premier, il faut considérer ce que présente un manuscrit syro-oriental, British Library, India Office 9 daté 1712/13[38] dans lequel se trouvent ensemble des passages des deux textes dans un ordre mélangé, au f. 414rv. Ce fait laisse entendre que les deux textes sont interdépendants et ont une origine commune. Selon moi, la meilleure façon d'expliquer la présence mentionnée plus haut de passages identiques dans les deux textes et en même temps la découverte que des passages des deux se trouvent ensemble dans le ms. India Office 9, est de supposer que les deux textes proviennent d'un seul et même traité écrit par Šemʿon d-Ṭaibuṯeh. Par ailleurs, des preuves décisives sont fournies par deux témoins d'un contenu médical (Houghton Library, syr. 132 et Mingana syr. 559) qui contiennent un fragment du texte édité par Chabot avec une attribution à « l'un des pères solitaires », ce qui correspond bien à Šemʿon d-Ṭaibuṯeh.

De plus, la comparaison du texte faussement attribué à Aḥudemmeh avec le texte publié par Mingana apporte des critères littéraires internes qui sont une preuve supplémentaire que les deux textes (celui publié par Mingana et celui attribué à Aḥudemmeh) viennent en fait d'une seule et même œuvre de Šemʿon. Ces critères sont : la division des chapitres, l'idée d'interdépendance entre les aspects corporels et les aspects spirituels de l'être humain, la notion de l'Homme comme microcosme, la terminologie médicale, les concepts médicaux, une référence aux moines, les idées ascétiques.

Si mon raisonnement est bon, de quelle œuvre de Simon proviennent le texte publié par Mingana et le texte qui avait été attribué à Aḥudemmeh ? Le titre du texte publié par Mingana n'est d'aucune aide, car le copiste indique simplement qu'« il écrit d'après le livre de Simon ». Heureusement, le nouveau témoin est plus secourable, car dans son titre, on peut lire « du Livre de médecine ». Ce texte-là n'est donc autre chose qu'une partie du *Livre de médecine* écrit par Šemʿon d-Ṭaibuṯeh.

En résumé, l'analyse des preuves internes et externes fournies par le texte publié par Mingana et par l'autre texte qui avait été faussement attribué à Aḥudemmeh permet de conclure que les deux proviennent du *Livre de médecine* de Simon, qui correspond au troisième texte enregistré dans le *Catalogue* de ʿAbdišoʿ[39].

38. Pour sa description, voir Furlani 1924.

39. Aucune des citations attribuées à Šemʿon qui apparaissent dans les sources médicales arabes (ar-Rāzī, Ibn al-Baiṭār et autres) aussi bien que dans le *Lexicon* de Bar Bahlul

Les conseils profitables (= Conseils)

Les trois textes qui ont été présentés jusqu'ici étaient connus des spécialistes, mais la recherche de témoins du corpus de Simon a conduit à la découverte d'un texte qui n'a jamais été accessible aux chercheurs[40]. Le ms. Rahmani 80, conservé dans la collection de la résidence patriarcale à Charfet (Liban), contient un court texte intitulé *Conseils profitables*. Bien que le manuscrit ait probablement été copié au début du XX^e^ siècle, il semble être étroitement lié au ms. perdu Siirt 109 (daté de 1609 AD).

Le texte des *Conseils* est attribué à « saint Mar Šemʿon le moine, appelé Luqa, le disciple de Rabban Shapour ». Une comparaison des *Conseils* avec d'autres textes de Simon démontre clairement que son contenu est très proche et apparenté aux œuvres authentiques de Simon. Néanmoins, le témoignage de la version sogdienne permet de supposer que le texte des *Conseils* est constitué d'une sélection faite à partir d'un autre texte de Simon, car son titre se lit : « Quelques sentences choisies du livre de Rabban Šemʿon ». Considérant sa provenance, je voudrais suggérer que la source de ce texte pourrait être le *Livre de médecine*. Toutefois, l'état incomplet de ce dernier texte ne permet pas de tirer une conclusion définitive.

Comme je viens de le mentionner, il existe, en dehors du texte syriaque original récemment découvert, une version sogdienne. Elle est conservée dans un folio isolé appartenant à la collection des manuscrits de Turfan à Berlin. Selon l'opinion de Nicholas Sims-Williams, le manuscrit dont le texte de Simon fait partie aurait pu être copié vers le IX^e^ siècle. La version sogdienne est de la plus haute importance pour l'étude critique des *Conseils* car elle est un peu plus d'un millénaire plus ancienne que le texte syriaque préservé et elle contient des variantes importantes qui sont probablement le reflet de la forme authentique du texte. L'une de ces variantes est le titre du texte. Du point de vue de la transmission textuelle de ce texte, il est facile de comprendre comment un titre indiquant que le texte n'est rien d'autre qu'une sélection d'un autre texte, a perdu la référence à sa source originale.

Influence

Pour conclure la présentation du corpus de Šemʿon d-Ṭaibuṯeh, il faut dire quelques mots de l'influence de ses œuvres sur la tradition syriaque postérieure. En fait, on dispose, dans des textes syriaques, d'un certain

ne provient d'un texte connu de Šemʿon d-Ṭaibuṯeh et aucune très probablement n'a été écrite par lui (voir note 10).

40. Pour l'édition et la traduction, voir KESSEL & SIMS-WILLIAMS (à paraître).

nombre de citations et d'allusions aux œuvres de Šemʿon, qui indiquent que celles-ci ont joui d'une vraie popularité d'abord dans les communautés monastiques syro-orientales et, plus tard, dans les communautés syro-occidentales. On peut ainsi trouver des citations dans les œuvres de Joseph Ḥazzaya (VIII^e siècle)[41], Abraham bar Dašandad (VIII^e)[42], Elias d'Anbar (X^e)[43] et dans le commentaire anonyme aux *Kephalaia gnostica* d'Évagre le Pontique[44]. Pas plus tard que le XIII^e siècle, l'*opus magnum* de Šemʿon, son *Livre de la grâce* apparaît dans les milieux syro-occidentaux et depuis lors, jusqu'au milieu du XX^e siècle, il appartient au répertoire des lectures monastiques. Ayant été transmis par les manuscrits syro-occidentaux sous l'attribution à Isaac de Ninive, le *Livre de la grâce* a par la suite été traduit en arabe et a constitué une partie d'un corpus en quatre volumes d'écrits d'Isaac qui se sont révélés d'une grande importance pour la renaissance monastique dans l'Égypte moderne.

À travers une traduction, cette fois-ci en sogdien, les *Conseils profitables* de Šemʿon d-Ṭaibuṭeh étaient parvenus vers le IX^e siècle à l'oasis de Turfan et étaient utilisés par les moines syro-orientaux de cette région. Ils y constituaient apparemment, avec les œuvres de Babaï de Nisibe[45], Dadišoʿ Qaṭraya[46], Évagre le Pontique[47], le *Paradis des Pères*[48] et Macaire l'Égyptien[49], la bibliothèque de la communauté monastique[50].

Dans les milieux syro-occidentaux, ce n'est pas seulement le *Livre de la grâce* qui a été utilisé. Des fragments des deux autres œuvres de Šemʿon, l'*Homélie sur la consécration de la cellule* et le *Livre de médecine* y ont

41. À côté de nombreuses allusions dans sa *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, il y a quelques citations précises. Pour l'influence de l'*Homélie* de Šemʿon sur Joseph Ḥazzaya, voir NIN 2004.

42. MINGANA 1934, p. 191 [trad.], p. 251 [éd.].

43. JUCKEL 1996, p. 54 [trad.], p. 72 [éd.] ; JUCKEL 1996, p. 58 [trad.], p. 79 [éd.] ; JUCKEL, p. 62 [trad.], p. 84 [éd.] ; JUCKEL 1996, p. 100 [trad.], p. 134 [éd.].

44. Le texte inédit a été conservé dans le ms. *olim* Notre-Dame-des-Semences 237 et ses copies ultérieures (voir note 22). Sur le *Commentaire*, voir dans GUILLAUMONT 1958, p. 11, n. 3.

45. SIMS-WILLIAMS 1982.

46. SIMS-WILLIAMS 1973.

47. SIMS-WILLIAMS 1985, p. 168-182.

48. SIMS-WILLIAMS 1985, p. 124-136.

49. SIMS-WILLIAMS 1985, p. 165-167.

50. Sur la littérature chrétienne en sogdien, l'ouvrage le plus récent est celui de SIMS-WILLIAMS 2008.

aussi activement circulé dès le XIII^e siècle, comme l'attestent plusieurs manuscrits[51] syro-occidentaux.

Outre les communautés syriaques orientales et occidentales, les œuvres de Šemʿon ont atteint aussi les cercles melkites vers le X^e siècle, comme le montre le manuscrit Sinaï syr. 14 qui contient des fragments du *Livre de la grâce* et du *Livre de médecine*[52].

Pour illustrer l'intérêt accordé aux idées de Šemʿon aux époques plus récentes, on peut rappeler que le célèbre *Ethicon* de Barhebraeus commence par une section intitulée *Les dits des Pères sur l'excellence de la prière*, qui contient une sélection de sentences exaltant la prière, tirées des sources monastiques reconnues. La série de cinq sentences commence avec trois sentences des *Apophtegmata Patrum*, suivie d'une citation du *Practicus* d'Évagre et se conclut avec la seule qui provienne d'un texte d'origine syriaque, un extrait du *Livre de médecine* de Šemʿon – attribué cependant à Isaac de Ninive[53]. Plusieurs citations de ce texte ainsi que du *Livre de la grâce* de Šemʿon se trouvent aussi dans d'autres parties de l'*Ethicon*[54].

Doctrine

Avant de présenter les idées ascétiques et mystiques de Šemʿon, il vaut la peine de souligner que celui-ci peut difficilement être considéré comme un auteur systématique qui aurait procédé à une exposition méthodique de sa doctrine. On trouve plutôt dans son texte quelques réflexions et méditations souvent illustrées d'images vives et de métaphores sur diverses questions qui ne sont pas nécessairement liées les unes aux autres, bien représentatives à cet égard, de la préférence de Šemʿon pour la division du texte en sections. En conséquence, si l'on tente d'en extraire un système ou de décrire ses idées d'une manière systématique, on ne représente pas vraiment de façon fidèle le message spirituel de l'auteur tandis qu'on dévie le cours de ses méditations.

Passons en revue quelques aspects de la doctrine de Šemʿon en examinant la présentation qu'elle fait de l'activité de la grâce divine dans la

51. Mss Cambridge Add. 2023 (XIII^e siècle) ; Mingana syr. 86 (ca 1300 AD) ; Mardin orth. 420 (1472 AD) ; Vat. syr. 562 (1487 AD) ; Šarfeh Raḥmani 181 (XV^e-XVI^e). Pour le cas du *Vaisseau spirituel* de Masʿud du Ṭur ʿAbdin, dans lequel on peut trouver une maxime provenant des *Conseils,* voir KESSEL & SIMS-WILLIAMS (à paraître).

52. Assez curieusement, les fragments apparaissent avec leur attribution authentique à Šemʿon.

53. TEULE 1993, p. 8-9 [trad.], p. 9-10 [éd.].

54. Seule une partie d'entre eux a été identifiée jusqu'à présent, voir TEULE 1993, p. 17 [trad.], p. 20 [éd.] ; TEULE 1993, p. 31-32 [trad.], p. 35-36 [éd.].

vie du moine[55]. À première vue, il pourrait sembler que le concept de grâce est interchangeable avec d'autres concepts tels que le secours, l'assistance, la miséricorde qui concernent l'activité de Dieu envers les hommes, activité dont le principal but est de conduire ces derniers à la perfection spirituelle. Cependant, à mon sens, le concept de grâce est un concept complexe qui tient un rôle éminent dans la doctrine de Šemʿon.

Il semble que Šemʿon destine ses textes à la fois aux novices et aux moines déjà spirituellement mûrs et qu'il entend fournir à ces deux catégories de moines les informations nécessaires au progrès spirituel. La division entre les novices et les moines formés correspond à une division dans la description et la présentation de la vie spirituelle. Bien que l'auteur ne le dise jamais explicitement, il n'est pas difficile de voir qu'il y a pour lui deux stades principaux dans la vie spirituelle du moine. Le premier stade est celui de l'observance des commandements, de la lutte contre les passions et l'acquisition des vertus, « labeurs du corps et de l'âme » (2/50), tandis que le second est l'anticipation du monde à venir dans une prière de constante contemplation des réalités sublimes.

En dépit du fait que le livre s'adresse directement à une communauté monastique, Šemʿon a l'occasion de dire que la grâce ne cesse d'attirer les publicains et les fornicateurs à la vie spirituelle au moyen d'un « hameçon spirituel » (ܥܢܪܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ, *ṣenarta ruḥanita*) (4/12). Cependant, l'activité réelle de la grâce commence seulement avec le baptême. Šemʿon affirme que dans le baptême, on reçoit « les arrhes de l'adoption filiale » (ܪܗܒܘܢܐ ܕܣܝܡܬ ܒܢܝܐ, *rahbona d-simat bnaye*) et que l'on est pressé par la grâce d'entreprendre les œuvres de pénitence et de compréhension de la vérité (4/13). Parvenues à ce point, les considérations de Šemʿon sur les activités de la grâce entrent dans le domaine de la vie monastique et sont entièrement dédiées au progrès spirituel des moines.

La grâce est considérée comme indispensable à ceux qui commencent seulement la vie ascétique et à ceux qui ont déjà atteint un plus haut degré de maturité spirituelle. Šemʿon considérant que la grâce est l'activité de Dieu envers les hommes, activité dont le principal but est de conduire ces derniers à la perfection spirituelle de sorte qu'ils puissent être préparés à la vie nouvelle (4/38), souligne que personne ne commence la pénitence (dans le contexte du chapitre, la pénitence équivaut à la vie ascétique) « sans posséder une puissante espérance d'atteindre le paisible port de grâce » (6/18).

55. L'analyse est fondée sur le *Livre de la grâce*, tandis que les lieux parallèles dans l'*Homélie* et le *Livre de médecine* sont mentionnés dans les notes. Les références au *Livre de la grâce* suivent le modèle « memra/chapitre » selon le ms. Vat. sir. 562, fol. 161r-210v.

Observons l'activité[56] de la grâce envers chacune des catégories de moines mentionnées ci-dessus, telle qu'elle se trouve dans le *Livre de la grâce*.

L'une des principales caractéristiques de l'activité de la grâce chez les novices est de soutenir celui-ci sur la voie de la maturité spirituelle (4/89)[57]. La condition requise pour un tel soutien est une soumission volontaire (« se soumettre à la grâce » 4/38), l'espérance de la grâce (6/18) et le désir de parvenir au but suprême (4/38). Selon la doctrine de Šemʿon, c'est l'homme lui-même qui fait le choix entre la justice et le péché, quoique la grâce réponde seulement si c'est la première qui est choisie (1/63). Dans un autre chapitre, l'auteur poursuit en disant que la grâce ne contraint pas le libre arbitre, mais attend de couronner le choix du moine (3/82). En lisant ces chapitres du *Livre de la grâce*, on prend conscience que pour Šemʿon, le rôle de la grâce, même concernant le choix personnel du moine, est de la plus haute importance, car c'est la grâce qui conduit à la « nouvelle vie » (4/11).

Par ses labeurs volontaires, le moine essaie de retenir son libre arbitre de pécher afin de laisser la grâce travailler au-dedans de lui. Cette contrainte sur le libre arbitre (ܥܨܝܢܐ, *ʿeṣyana*) semble être importante pour Šemʿon, car il l'applique à la manière dont la grâce commence à influencer le progrès spirituel de la personne (6/17)[58]. Quand l'influence de la grâce commence, les actions accomplies par le moine et même son expérience n'appartiennent plus désormais à sa volonté, mais à l'activité de la grâce (4/11, 6/8, 6/97). La direction de la grâce dans la vie spirituelle du moine coïncide souvent avec la direction du père spirituel (2/20, 2/28, 3/49, 4/6)[59]. L'accent que Šemʿon place sur cette sorte de soutien extérieur révèle l'importance que revêt dans sa doctrine, l'idée que la vie spirituelle est d'essence synergique : d'un côté, le libre arbitre est requis pour le progrès spirituel, de l'autre, aucun accomplissement ne pourra être atteint sans la grâce.

Parmi les labeurs exigés du moine, Šemʿon mentionne aussi la prière constante ; pendant qu'il s'y livre, l'esprit devient illuminé à travers le don abondant de la grâce (7/30). La prière aussi est changée par la grâce :

56. Šemʿon utilise les formes du singulier et du pluriel du mot [ܡܥܒܕܢܬܐ] ܡܥܒܕܢܬܐ, *maʿbdanuta [d-ṭaibuta]* – « activité, action, opération », voir 3/12, 4/13, 4/29, 4/60, 6/52, 6/61, 7/96. La grâce est dite « agissant dans le cœur » (ܛܝܒܘܬܐ ܡܥܒܕܐ ܒܠܒܐ, *ṭaibuta mʿabda b-lebba*) ; le même vocabulaire est utilisé pour la description de l'activité de Satan (ܒܥܠܕܪܐ ܒܝ ܡܥܒܕ ܗܠܝܢ ܡܥܒܕܢܬܐ ܒܪܢܫܐ, *bʿeldara mʿabed l-tartehen halen mʿabdanwata b-barnaša*) (4/32).

57. *Discours sur la cellule*, Louf 2002, p. 39.

58. Mingana 1934, p. 34 [trad.], p. 298 [éd.] ; Mingana 1934, p. 56-57 [trad.], p. 312 [éd.] ; *Discours sur la cellule*, Louf 2002, p. 36.

59. Ce thème a été étudié par Paolo Bettiolo dans son article Bettiolo 2002.

le moine commence par « les prières de la contrainte » (ܨܠܘܬܐ ܕܥܝܣܝܐ, *ṣlawata d-ʿeṣyana*), qui requièrent la componction du cœur, mais qui, au fil du temps apparaissent « une prière de grâce » réalisée volontairement et dans le calme (5/29).

Ainsi la vie d'un moine est dominée par la règle de la grâce : celle-ci l'aide dans la lutte contre les passions (4/93)[60], elle donne une nouvelle paix à l'âme (ܫܥܝܢܐ ܕܚܕܐ ܕܢܦܫܐ, *šaina ḥadta d-naphša*), la tranquillité (ܒܗܠܘܬܐ, *bhiluta*), l'amour (ܚܘܒܐ, *ḥubba*), la douceur (ܢܝܚܘܬܐ, *niḥuta*) – 6/8, elle sanctifie et pacifie (1/44). En poursuivant le thème de la lutte spirituelle contre les passions et les démons, Syméon pose la question de savoir « comment la grâce et Satan peuvent travailler tous deux à la fois dans une âme » (4/36). En répondant à cette question, Šemʿon dit qu'il n'y a aucune raison d'en être surpris, parce que la présence du péché et de la justice dans une personne est une seule et même chose et que les tentations ont été permises par Dieu afin d'enseigner aux hommes que la grâce est « leur gardienne et leur libératrice » (ܕܡܢܛܪܢܗܘܢ ܘܡܚܪܪܢܗܘܢ, *da-mnaṭranhon wa-mḥarranhon*).

Simon insiste sur le fait que, pour être délivré de la distraction et des passions, le moine doit « toujours attendre le soutien de la grâce » (5/22 ; 7/24)[61]. Si la bataille est gagnée, il ne doit en aucun cas attribuer à lui-même la victoire sur l'ennemi spirituel, car cela peut causer l'abandon de la grâce de telle sorte que les démons prendront contrôle de lui (5/48)[62].

Il vaut la peine de noter que les démons peuvent imiter l'activité de la grâce, mais que les novices – à la différence des moines expérimentés – ne peuvent le reconnaître. La différence entre l'activité de la grâce et celle de Satan est la suivante : l'activité de la grâce commence dans le cœur et monte jusqu'à la tête en affaiblissant le corps, tandis que l'activité de Satan commence dans les reins et les membres inférieurs – qui sont dits être « les instruments du désir et des pensées » – et monte jusqu'au cœur et à la tête (4/29). De plus, l'activité de la grâce peut être distinguée de celle de Satan en considérant ses effets : la grâce procure la paix, l'amour et la tranquillité, tandis que Satan introduit agitation, trouble et hésitation (4/32)[63].

L'une des conséquences de la présence indispensable de la grâce est le fait que, puisqu'elle aide seulement ceux qui ont besoin de son aide, lorsque quelqu'un incline au péché, il est abandonné par la grâce[64]. À partir de ce

60. Mingana 1934, p. 45 [trad.], p. 305 [éd.].
61. *Discours sur la cellule*, Louf 2002, p. 50.
62. *Discours sur la cellule*, Louf 2002, p. 42.
63. Mingana 1934, p. 35 [trad.], p. 297 [éd.].
64. Mingana 1934, p. 23 [trad.], p. 290 [éd.].

moment, la personne ne peut plus bénéficier du soutien de la grâce, mais tombe sous la direction de Satan et finit dans la perdition (5/49, 6/46). Le retrait complet de la grâce doit cependant être distingué d'un retrait temporaire qui s'effectue par la grâce elle-même au profit du moine de sorte que, pendant une période d'« acédie et de dépression » (ܩܛܝܥܐ ܘܩܛܦܐ, *quṭaʿa wa-quṭapha*), il puisse faire preuve de constance (4/60)[65] ou bien c'est afin de le faire revenir à la vigilance et aux labeurs (7/56)[66].

Au soutien de la grâce dans sa lutte contre les passions et pour l'acquisition des vertus doit s'ajouter une activité de plus, à savoir précisément l'assistance dans la connaissance de la vérité (qui peut aussi être accomplie sous la direction du père spirituel, 2/20). Bien que la recherche de la vérité soit une pratique qui doive être effectuée tant par les novices que par les moines, les novices ne sont pas autorisés à effectuer des recherches portant sur les réalités sublimes. Cependant, cela semble avoir été le cas du temps de Šemʿon, parce que celui-ci dit que les jeunes moines scrutent « les mystères des Pères, cachés dans leurs livres » (ܪܙܐ ܕܐܒܗܬܐ ܕܡܚܦܝܢ ܒܟܬܒܝܗܘܢ, *raze d-ʾabahata da-mḥaphen ba-ktabaihon*), puis que la grâce les instruit (ܘܡܚܟܡܐ ܠܗܘܢ ܠܛܝܒܘܬܐ, *wa-mḥakma lhon ṭaibuta*) afin de ne pas les laisser faire ce qu'ils ne sont pas censés faire (2/22). Poursuivant ce propos, il dit que si les moines, dans leur audace, continuent à le faire, la grâce les abandonnera et ils tomberont dans l'aberration (ܢܬܠܝ ܒܫܢܝܘܬܐ, *naflin b-šanyuta*) (2/23). Le soutien du novice par la grâce suit seulement la forme de connaissance qui tend à discerner par les réflexions (ܣܟܠܐ *sukale*) entre la vérité (ܫܪܪܐ, *šrara*), sa ressemblance (ܕܡܝܘܢ, *dumya*) et l'erreur (ܛܥܝ, *ṭuʿyai*) (5/30).

Toutes ces activités accomplies par la grâce sont considérées comme une assistance au novice sur la voie de son progrès spirituel. Dans un chapitre, Šemʿon la décrit d'une manière lapidaire et vivante : « Le trésor de l'âme est un rejeton qui jaillit du cœur par les moyens de la grâce » (3/29). Ailleurs, Šemʿon exprime l'idée du soutien constant de la grâce en utilisant le mot ܡܪܒܝܢܝܬܐ, *mrabyanita* – « l'éducatrice » (2/59) et c'est la grâce qui doit être considérée comme la responsable lorsque le moine parvient au stade spirituel.

L'activité de la grâce au stade spirituel (ܕܒܪܐ ܪܘܚܢܝܐ, *dubbara ruḥanaya*) est multiple, mais on doit avant tout mentionner le don de la prière spirituelle. Citons *in extenso* un chapitre représentatif de cela :

65. Mingana 1934, p. 56-57 [trad.], p. 312 [éd.] ; *Discours sur la cellule*, Louf 2002, p. 42.
66. Mingana 1934, p. 30-31 [trad.], p. 295-296 [éd.].

> « Quand un moine lutte, pratique les labeurs du corps et de l'âme, paie la dette aux passions et est reconnu capable de pureté, alors son intellect est aussi susceptible de recevoir la discipline spirituelle qui est surnaturelle. Cette discipline ne s'accomplit pas sans le labeur du corps ou du cœur, mais c'est un mouvement spirituel de la grâce qui remue et murmure secrètement dans la chambre intérieure du cœur et fait mouvoir les mouvements de l'âme vers la prière spirituelle. » (2/50)

Avant de procéder à l'étude de ce passage, il est nécessaire de souligner que la prière spirituelle est parfois présentée par Šemʿon comme équivalente au stade spirituel lui-même. Mais comme un stade spirituel est un processus de progrès spirituel assisté par la grâce, il en est ainsi pour la prière qui croît dans le cœur à travers la grâce (4/71). Le point qui unit ces deux conceptions est que la prière spirituelle est effectuée constamment par le moine. Šemʿon utilise l'image vivante de la frappe des monnaies (5/24) et de la copie d'un livre (5/85) dans le but de montrer comment la prière entre dans le cœur à travers la grâce et accompagne ses mouvements même durant le sommeil.

Le chapitre qui vient d'être cité mentionne les principaux aspects de la réalisation de la prière spirituelle. En tout premier lieu, le moine doit réussir dans la lutte contre les passions et dans l'acquisition des vertus qui le mènent à la pureté ; cela constitue une base pour avancer vers le stade spirituel dont l'une des caractéristiques principales est qu'il est surnaturel. Le moine peut avancer à ce stade seulement de manière spirituelle, dans le cœur, par le moyen de la prière spirituelle et ce qui est très important pour Šemʿon est que la prière spirituelle n'est pas la réussite du moine, mais un don de la grâce qui lui est fait (aussi bien que la pureté et le stade spirituel lui-même).

Regardons plus en détail les traits du stade spirituel mentionné ci-dessus. Nous avons déjà vu comment la grâce soutient le moine sur la voie du stade spirituel ; voyons maintenant comment à ce stade, la grâce participe à la progression du moine sur la voie vers la prière spirituelle. Pour Šemʿon, la progression du moine au stade spirituel est dominée, tout comme dans le stade antérieur, par l'activité de la grâce (1/71, 3/6, 4/6)[67]. Cependant, puisque l'activité de la grâce à chacun des différents stades n'est pas la même, Šemʿon dit dans un chapitre que les accomplissements du premier stade (tels que la prière pure, le moindre recueillement de l'esprit, la compréhension des Écritures, la consolation par la lecture et la prière etc.) peuvent être réalisés par l'âme avec l'aide de Dieu, tandis

67. Mingana 1934, p. 53 [trad.], p. 310 [éd.] ; Mingana 1934, p. 54 [trad.], p. 310 [éd.] ; *Discours sur la cellule*, Louf 2002, p. 53.

que les actes du stade spirituel (la vision de l'intellect, la participation en Dieu dans la révélation des mystères, la perception de la nouvelle vie etc.) ne peuvent être accomplis sans la grâce (1/48)[68].

L'éradication des passions accomplie par le moine lors du premier stade se termine quand la grâce lui donne la pureté (6/27) et l'élève à « la haute conduite de la liberté » (7/31) ; ce moment est considéré par Šemʿon comme une nouvelle naissance (« and he should entreat grace that he also receive birth into purity » 2/31). Cette nouvelle naissance est la restauration par la grâce de la gloire de la nature humaine telle qu'elle a été créée (6/48). L'auteur le décrit aussi en d'autres termes, disant que la grâce sanctifie. (3/100). La nature restaurée d'un homme est par-dessus tout caractérisée par un amour égal envers le bien et le mal (7/38, 7/75), amour qui requiert aussi la grâce (5/58)[69].

Alors la grâce accorde au moine l'impassibilité (ܪܗܫܘܫܘܬܐ ܠ *la ḥašušuta*) : « La chandelle de l'impassibilité est allumée par la nouvelle lumière de la grâce » (6/17) qui est définie par l'auteur comme une « non-inclination » (3/100)[70]. L'impassibilité qu'on peut atteindre en ce monde semble pour Šemʿon ne pas être absolument complète, car il y a encore une place pour le péché qui cause le retrait de la grâce (7/80). Šemʿon avertit le moine qu'il ne doit pas oublier la vigilance, même s'il est déjà devenu un directeur pour d'autres (7/80).

En un endroit où Šemʿon dit que la lumière de l'impassibilité est donnée par la grâce, il ajoute que cette lumière est « une radiation de la lumière du monde nouveau » qui au mieux ne peut être vu que comme dans un miroir (6/60). La question de la participation partielle – déjà en ce monde – à la vie du monde à venir est un thème récurrent du *Livre de la grâce*. Elle est décrite par Šemʿon en différents termes. Outre la question de l'impassibilité, elle est aussi traitée comme « perception de la vie nouvelle » (1/48) et comme « des arrhes de la gloire de l'adoption que nous recevrons en acte lors du renouvellement universel » (2/31). Ce gage (ܪܗܒܘܢܐ, *rahbuna*) est donné à l'homme dans le baptême, mais il n'est activé que par les moyens de la grâce et rend le moine capable d'avancer sur la voie du progrès spirituel (4/13)[71].

Le chapitre cité plus haut sur la manière dont la prière spirituelle peut être atteinte établit que la grâce réalise la prière spirituelle dans le cœur. Cette question de la perception de l'activité de la grâce est bien sûr une

68. Mingana 1934, p. 17 [trad.], p. 287 [éd.].
69. Mingana 1934, p. 35 [trad.], p. 297 [éd.].
70. Mingana 1934, p. 15 [trad.], p. 286 [éd.].
71. Mingana 1934, p. 60 [trad.], p. 315 [éd.].

question primordiale[72] et elle coïncide avec une description de la visitation de la grâce. La visitation de la grâce peut survenir soudainement, et on devient une personne différente « tandis que sa langue est silencieuse, les mouvements de son âme sont calmés dans la quiétude » (4/26)[73]. Dans un autre chapitre, elle est aussi décrite comme « une paix et une joie inaccoutumées » (4/59)[74] et tandis qu'il est entièrement saisi par la présence de la grâce, l'esprit gagne le silence (ܫܬܩܐ, *šetqa*) (7/18).

Nous venons de voir comment la grâce influence le cœur du moine, mais son activité s'étend aussi aux facultés intellectuelles de l'homme. La grâce accorde au moine les méditations (ܗܪܓܐ, *herge*), décrites comme des réflexions sur « les Écritures, les choses créées, le soin divin, la sagesse de sa création et beaucoup d'actes de sa providence » (7/39). D'après quelques brèves remarques qui se trouvent dans le *Livre de la grâce,* on peut voir que la visée ultime de la grâce est de conduire le moine à une simple et constante méditation réalisée dans le cœur involontairement (5/24).

Šemʿon dit que les méditations (ܗܪܓܐ, *herge*) et les réflexions (ܣܘܟܠܐ, *sukkale*) montent dans le cœur par la grâce et tournent finalement en contemplation (ܬܐܘܪܝܐ, *teʾorya*) de la providence divine, l'âme se trouvant dans un grand étonnement (ܬܗܪܐ, *tehra*) ineffable devant « les mystères de Dieu » (4/18). De telles visitations de la grâce produisant la révélation (ܓܠܝܢܐ, *gelyana*) divine ou la contemplation (ܬܐܘܪܝܐ, *teʾorya*) absorbent un moine et représentent en elles-mêmes le sommet de la voie du progrès spirituel. Durant de telles révélations et visions, le moine, étant au-dessus de la nature, reçoit à travers la grâce une connaissance surnaturelle qui n'a aucune ressemblance avec le monde créé et qui ne peut être acquise à travers les sens et les capacités humaines (5/63).

L'interrelation entre la grâce et l'obtention des visions divines est décrite une fois par Šemʿon dans un chapitre qui traite de l'attente de la vision divine pendant la prière spirituelle comme « acceptation du mystère de la grâce » (4/64). L'expression « mystère de la grâce » (ܪܙܐ ܕܛܝܒܘܬܐ, *raza d-ṭaibuta*)[75], selon moi, nous fournit une clé pour comprendre la signification de la grâce dans la doctrine de Šemʿon.

En plusieurs occasions, quand il traite du thème eschatologique, Šemʿon décrit l'activité de la grâce au dernier temps en termes d'« effusion », pour

72. Mingana 1934, p. 30 [trad.], p. 295 [éd.].

73. Mingana 1934, p. 19 [trad.], p. 288 [éd.].

74. *Discours sur la cellule*, Louf 2002, p. 42.

75. Mingana 1934, p. 39 [trad.], p. 300-301 [éd.]. L'un des « mystères de la grâce » (ܪܙܐ ܕܛܝܒܘܬܐ, *raze d-ṭaibuta*) est la véritable connaissance qui est au-dessus de la connaissance du monde et de la connaissance des Écritures.

lesquels différentes formes du verbe ܫܕܪ, *ešad* sont utilisées (7/3, 7/6). Le sens de l'acte semble être la réalisation complète du gage baptismal à travers l'obtention de la perfection spirituelle. Puisque dans cet état transformé, le péché et la négligence n'existent plus, et que le but de l'avancée spirituelle est déjà réalisé, alors, dit Šemʿon, « le don de la grâce de Dieu cessera » (7/10)[76].

Même un examen aussi bref que celui que nous venons de faire de la grande majorité des thèmes relatifs à l'activité de la grâce, amples thèmes dont chacun mériterait une étude minutieuse, suffit à démontrer que dans la doctrine de Šemʿon, telle qu'elle est présentée dans le *Livre de la grâce*, la grâce est regardée comme indispensable dans la vie du moine en route vers la perfection spirituelle ou, selon les mots de Šemʿon, vers « la vie mystique en Dieu » (ܚܝܐ ܪܙܢܝܬ ܒܐܠܗܐ, *ḥayye razanaʾit bʾalaha*) (6/61).

Évaluation de la place de Simon dans la tradition mystique syro-orientale

Aujourd'hui les études disponibles qui traitent des divers aspects des idées ascétiques et mystiques de Simon (par exemple, les articles de P. Bettiolo) montrent que bon nombre des questions traitées par Simon ont été également posées par beaucoup d'autres auteurs monastiques syro-orientaux du VII^e^ au IX^e^ siècle[77] et, de ce fait, on peut voir en Simon un représentant de la tradition du mysticisme syro-oriental qui a prospéré durant cette période.

Dans ce cadre, la question surgit de savoir s'il est possible de mettre en évidence les traits les plus saillants de l'œuvre de Simon, qui le distinguent clairement dans l'éventail de la tradition mystique syriaque. Bien que le nom de Simon figure régulièrement dans les aperçus sur la mystique[78] et sur la médecine[79] syriaques, la signification réelle de sa contribution n'a fait l'objet jusqu'à présent d'aucune étude ; à mon avis, elle ne constitue pas moins qu'une œuvre pionnière de par la tentative de traiter les questions de la perfection spirituelle d'une manière holistique tout en

76. Mingana 1934, p. 57 [trad.], 312 [éd.].

77. Il y a notamment beaucoup de recoupements clairs avec Isaac de Ninive. Cependant, il vaut la peine de souligner qu'en dépit de la présence d'idées qui paraissent identiques dans les œuvres des deux auteurs, la comparaison entre eux permet de mettre en évidence des différences (assez souvent très minces) qui distinguent chaque auteur (voir, par exemple, à propos des vues d'Isaac et de Šemʿon sur la justice et la pitié, Bettiolo 2006, p. 66, n. 44).

78. Par exemple Beulay 1987, p. 202-206, Bettiolo 2000, p. 486-487, Colless 2008, p. 86-88.

79. Notamment Degen 1972, p. 117, Gignoux 2001, p. 45-46, Habbi 2001, p. 18.

essayant d'intégrer les acquis des connaissances médicales dans l'approche traditionnelle ascétique et mystique.

Commençons par une courte digression. Chaque tradition mystique, latine, byzantine etc., possède évidemment ses propres caractéristiques qui la distinguent immédiatement des autres. Bien que la tradition mystique syro-orientale soit certainement différente de sa contrepartie syro-occidentale, elle ne peut elle-même en aucun cas être considérée comme une tradition homogène ; en effet, au cours de l'histoire, des courants et des mouvements différents en ont émergé et, aujourd'hui, à cause de dramatiques pertes des sources originales, on peut difficilement en tracer son développement et ses ramifications.

La nature des textes mystiques syro-orientaux est dans une large mesure déterminée par les particularités de la tradition monastique syro-orientale dont le « monde de pensée », à côté de textes purement monastiques (tant d'origines grecques que syriaques) comprend aussi les sources représentant les disciplines enseignées dans les écoles, comme la grammaire, la logique, la théologie et l'exégèse biblique. Finalement, l'influence des divers groupes de sources sur les textes monastiques remonte à l'idéal, cher aux Syro-Orientaux, de la *paideia* dont l'une des implications a été une profonde conviction de la nécessité de l'éducation et de l'apprentissage pour atteindre le salut[80].

Grâce à de récentes études d'Adam Becker[81] et de Florence Jullien[82], le lien et l'interdépendance entre la tradition monastique et ce qu'on nomme le mouvement scolastique en milieu syro-oriental, ont été mis en lumière. Et même si on rencontre souvent dans les textes monastiques une critique des « philosophes » et des sciences profanes[83] (ce qui selon Becker est finalement lié à la différence épistémologique concernant l'accès à la connaissance divine[84]), il va sans dire que l'idéal de l'apprentissage a été l'un des éléments constitutifs de la formation monastique, telle qu'elle a été établie par Abraham de Kaškar au VI^e^ siècle. En outre, il a été constaté que, malgré les tensions entre les deux institutions qui apparaissent assez souvent dans les textes, il était tout naturel, après avoir terminé l'école,

80. Un exemple patent d'une telle attitude est fourni par la Vie d'Isaac de Ninive, lequel, selon Išoʿdenaḥ de Baṣra, est devenu aveugle du fait de lectures excessives (*Livre de la chasteté*, CHABOT 1896, p. 53 [trad.], p. 64 [éd.]).

81. BECKER 2006, spécialement p. 169-197.

82. JULLIEN 2008, spécialement p. 171-176.

83. Voir, plus généralement, BROCK 1982.

84. BECKER 2006, p. 188-197.

d'entrer dans un monastère[85] ; d'autre part, les monastères eux-mêmes possédaient de riches bibliothèques destinées à favoriser le développement spirituel des moines[86].

Bien que notre connaissance actuelle du curriculum ainsi que du processus éducatif dans les écoles syro-orientales en général et dans l'École de Nisibe en particulier soit loin de présenter une image plus ou moins complète[87], il semble incontestable qu'à partir du VI^e^ siècle, l'étude de la médecine est devenue l'une des disciplines enseignées à Nisibe, ainsi que dans les autres lieux de formation[88] syro-orientaux. L'immense réussite des chrétiens syriaques dans le domaine de la médecine est illustrée par un fait bien connu : ce sont les Syriaques qui furent les maîtres des Arabes en médecine, qui ont mis à leur disposition les traités grecs et qui pendant de nombreux siècles ont occupé les postes de médecins de la cour des califes[89].

La pratique médicale n'a pas été étrangère aux monastères syro-orientaux. Malgré la rareté des attestations, des informations disponibles indiquent que la médecine était largement pratiquée par les moines[90]. Ainsi, nous savons que dans le monastère de Rabban-Šabur où résidait Simon, l'usage de pratiques médicales comme les ventouses était tout à fait commun. Une autre attestation de l'intérêt pour la médecine dans ce monastère est fournie par Dadišoʿ Qaṭraya ; dans son *Commentaire sur abba Isaïe*, Dadišoʿ fournit une exhortation de Rabban Šabur lui-même qui est également liée à la pratique médicale[91].

Dans un tel contexte d'apprentissage intensif de la médecine, qui était tenue en grande estime dans la tradition syro-orientale[92], il n'est pas surprenant d'observer la diffusion et l'influence du savoir médical sur d'autres disciplines[93]. Ainsi par exemple, tout récemment, Gerrit Reinink

85. Becker 2006, p. 196.

86. Debié 2010.

87. Becker 2006, p. 87-97.

88. Reinink 2003, p. 166-168, Becker 2006, p. 94-95.

89. Gignoux 2001, Gignoux 2005.

90. La connaissance des propriétés des plantes par les moines syro-orientaux est attestée, par exemple, par une citation (sur l'autorité de Jibrīl b. Bakhtīšūʿ) d'un traité pharmacologique du savant iranien, al-Bīrūnī (ca 973-1050 AD) : voir Said 1973, p. 78 [trad.], p. 100* [éd.]. Cf. Jullien 2008, p. 165-166.

91. Draguet 1972, p. 231-232 [trad.], p. 299 [éd.]. Cf. Jullien 2007, p. 339.

92. Pour l'usage d'images médicales dans les anciens textes syriaques (*Odes of Solomon*, *Actes de Thomas*, *Démonstrations* d'Aphrahaṭ et Éphrem), voir Shemunkasho 2002.

93. Les milieux syro-orientaux appréciaient généralement la médecine comme le montre bien un usage répandu des notions médicales, indiquant clairement qu'un savoir médical était inclus dans le programme courant des écoles. Un tel usage a été

réussit à détecter, dans les fragments conservés de l'auteur du IXe siècle Seharbokt, une influence profonde des connaissances médicales sur l'exégèse biblique. Une telle influence des connaissances médicales sur l'exégèse, selon Reinink, « marque un changement radical dans la tradition de l'école théologique nestorienne »[94].

Selon le raisonnement de Reinink, l'abolition de la distinction nette entre les études théologiques et médicales, sur lesquelles on a des informations pour le VIe siècle (en premier lieu dans les *Canons* de l'école de Nisibe[95]), a été rendue possible grâce à la « situation socio-religieuse spécifique à Gundishapur d'une part et au climat culturel général dans le califat abbasside au IXe siècle de l'autre »[96] et cela est dû au rôle crucial des chrétiens syriaques dans la traduction et la transmission de la science et de la culture grecques antiques à la tradition arabo-islamique du VIIIe au Xe siècle. Il va sans dire que la conclusion tirée par Reinink est correcte, mais l'héritage littéraire de Simon et son *Livre de médecine* en particulier montrent que la propagation de la connaissance médicale à d'autres domaines – dans le cas présent, à l'ascétisme – a commencé déjà avant le début du mouvement de traduction du grec vers l'arabe.

Le *Livre de médecine* contient de claires indications de l'intérêt profond et conscient de son auteur pour la théorie médicale, particulièrement la physiologie et l'anatomie humaines. L'étude des sources exploitées par Šemʿon permet d'affirmer une dépendance directe, d'un côté du traité psychologique d'Aḥudemmeh[97] et, de l'autre de la théorie galénique. À la doctrine d'Aḥudemmeh sur l'âme[98], Šemʿon emprunte des éléments tels

récemment mis en évidence dans les *Lettres* de Timothée Ier (Berti 2009, p. 248-251) et dans les œuvres d'Isaac de Ninive (Hagman 2010, p. 151). En outre, plus généralement, il vaut la peine de noter que la guérison était un sujet qui préoccupait spécialement la tradition syro-orientale, comme le montre la littérature hagiographique (Bruns 2008, Bruns 2009).

94. Reinink 2003, p. 169.

95. Becker 2006, p. 95, Bruns 2009, p. 57-58.

96. Reinink 2003, p. 169.

97. Il est possible que l'influence de Aḥudemmeh sur Šemʿon ait été même encore plus substantielle que nous pouvons le penser, puisque maintenant, un seul traité authentique a survécu (et sous une forme incomplète) (Reinink 2007, p. 128-131), alors que selon le *Catalogue* de ʿAbdišoʿ, Aḥudemmeh est l'auteur de plusieurs autres ouvrages (Assemani 1725, p. 192-194).

98. La doctrine de Aḥudemmeh montre de claires similarités avec les vues d'Aristote sur l'âme telles qu'il les exprime dans son *De anima*. Cependant, étant donné que jusqu'à présent aucune trace du dernier traité n'a été découverte, l'origine et les sources de la doctrine de Aḥudemmeh demeurent obscures.

que le lieu des différentes activités physiques (le désir, la colère etc.)[99] et la notion des deux parties de l'âme (la partie rationnelle et la partie vitale)[100]. De la théorie galénique, dérivent ses idées physiologiques et anatomiques. Mentionnons seulement quelques-unes d'entre elles. La structure du cœur : le cœur a deux ventricules ; le ventricule droit reçoit le sang du foie, tandis que le gauche est le siège de l'esprit animal. La digestion : la digestion se passe dans l'estomac et les choses digérées vont alors dans le foie où elles sont transformées en sang ; la part purifiée des aliments digérés devient du sang et va au cœur. De la théorie galénique proviennent aussi les notions sur les principaux organes, le cœur, le cerveau, le foie, les testicules ainsi que beaucoup d'autres notions.

La médecine galénique a très probablement été reçue par Šemʿon, non seulement à travers les traductions syriaques des ouvrages de Galien[101], mais aussi dans les commentaires alexandrins de l'antiquité tardive[102], commentaires qui, bien qu'entièrement basés sur les principes de Galien, ont développé et reformulé avec succès la doctrine de leur maître[103]. Šemʿon a pu aussi être conscient d'adaptations chrétiennes anciennes de la médecine galénique telle que *Sur la nature de l'Homme* de Nemesius d'Émèse et *Sur la composition de l'Homme* de Grégoire de Nysse, deux œuvres connues pour avoir été traduites en syriaque[104].

Le fait même que dans le *Livre de médecine*, Šemʿon produit assez souvent des citations presque littérales de ses sources ne permet pas d'assurer, dans l'état actuel de la recherche à quel point Simon était compétent et original dans le savoir médical. En outre, il reste purement hypothétique,

99. Mingana 1934, p. 63 [trad.], p. 316 [éd.] (*Sur le siège des puissances*).

100. Mingana 1934, p. 49-50 [trad.], p. 308 [éd.] (*Sur les facultés de l'âme*).

101. Sur Galien en syriaque, voir Degen 1981. La liste de Degen doit être mise à jour sur plusieurs points.

102. On ne connaît jusqu'à présent aucune version syriaque des commentaires médicaux alexandrins. Heureusement, un texte semblable se trouve dans le ms. Damas, Patriarcat syriaque orthodoxe 12/25 qui, selon mon argumentation (Kessel à paraître) contient une traduction des commentaires perdus du iatrosophiste alexandrin Gessios (fin du v^e^ siècle) sur le sixième livre des *Épidémies* d'Hippocrate.

103. L'influence possible de textes médicaux alexandrins tardifs sur Simon sera étudié par moi-même avec l'assistance d'Ivan Garofalo (Siena).

104. La version syriaque du traité de Grégoire de Nysse (CPG 3154) est conservée dans le manuscrit Vatican sir. 106 et est encore inédite. Une traduction italienne se trouve dans Clementoni 1982, Del Deo 1983, Grassi 1984, Bonanni 1987 (voir Parmentier 1989, p. 164-166 et Pericoli Ridolfini 2000) ; l'existence d'une version syriaque du traité de Nemesius (CPG 3550) est attestée par quelques citations dans des textes tardifs (Zonta 1991) ainsi que par une référence dans une des *Lettres* du catholicos Timothée I^er^ (Berti 2009, p. 330-331).

en s'appuyant sur les textes disponibles, d'en déduire que Šemʿon aurait pu faire des recherches médicales *per se* et aurait été un médecin comme le suggère Barhebraeus[105]. Pour le moment, cela reste une question, mais j'inclinerais à penser que l'intérêt de Simon pour la médecine était exclusivement pratique au sens où il n'avait pas pour objectif l'étude et l'élaboration de la science médicale en elle-même et qu'en tant que connaisseur de textes médicaux disponibles, il prenait la peine d'appliquer quelques aspects de la théorie médicale au domaine de l'ascétisme et de la mystique dans le but de développer une approche holistique de la question de la maturité spirituelle. En d'autres mots, le *Livre de médecine* montre clairement que Šemʿon n'est pas intéressé par la quête de questions médicales pour elles-mêmes et que ce qui lui semble plutôt important est de mettre en lumière la forte relation entre la vie physique et la vie spirituelle.

Cette application du savoir médical dans le champ de l'ascétisme et de la perfection spirituelle doit être considérée comme le trait le plus remarquable de l'œuvre de Šemʿon.

À la base de la théorie de Simon, se trouve le concept de l'interdépendance entre le corps et l'âme qui s'exprime déjà tout au début du *Livre de médecine*. Simon affirme que « nous sommes et avons été créés en tant que nature double, mais unie », ce qui implique pour lui l'importance des deux sphères spirituelle et physique dans la quête de la perfection : « le corps a besoin de l'âme et l'âme du corps ». À un autre endroit, Simon dit que l'accomplissement de vertus telles que la liberté face aux passions, le souvenir constant du monde à venir, n'est pas possible sans un état adéquat du corps (dans ce cas, contrairement à la médecine galénique, le corps doit être, suivant les mots de Simon, « pas parfaitement en bonne santé »)[106].

Bien sûr, une telle reconnaissance de l'importance du corps n'est pas tout à fait unique dans la tradition syriaque[107] et l'affirmation de l'interdépendance des sphères physique et spirituelle de la vie humaine ne signifie pas nécessairement que cette position est liée à l'intérêt de l'auteur pour la connaissance médicale[108]. Toutefois, dans le cas du texte de Simon, nous nous trouvons face à une tentative intéressante d'appliquer une profonde connaissance médicale à l'élaboration de la doctrine

105. Voir aussi note 10.

106. Mingana 1934, p. 32 [trad.], p. 297 [éd.].

107. Voir, par exemple, une vue similaire d'Isaac de Ninive (Hagman 2010, p. 71-72).

108. Voir, par exemple, une position de Joseph Ḥazzaya qui, en affirmant une forte dépendance par rapport à la doctrine de Šemʿon (voir la note 41) ne tient apparemment pas le savoir médical en haute estime (voir Harb, Graffin & Albert 1992, p. 86 [éd.], p. 87 [trad.]).

ascétique et mystique[109]. Qu'on me permette seulement un seul exemple, mais très parlant. Un chapitre « Sur la structure du cœur et ses fonctions » commence avec une description technique détaillée de la structure et de la fonction du cœur (que j'ai paraphrasée ci-dessus)[110] :

> « Le cœur a deux ventricules, l'un sur le côté droit et l'autre du côté gauche. Le ventricule droit reçoit du foie le sang, le purifie et le renvoie ainsi purifié au cerveau et au reste du corps, tandis que le ventricule gauche est le siège de l'esprit animal ; il rend subtil cet esprit et l'envoie aux lobes du cerveau où est créée la rationalité avec la mémoire et l'entendement. »

Ayant achevé sa description, Šemʿon s'exclame : « Tel est le cœur, ses fonctions et les merveilleuses beautés qui s'y trouvent » puis il poursuit avec une considération sur le comportement bon et le mauvais et ses conséquences. On voit donc que Simon fait des recherches sur le cœur de deux points de vue, l'un physique et l'autre ascétique (que l'on pourrait appeler spirituel), mais les deux sont indispensables à ses yeux.

Malgré sa maîtrise apparemment excellente de la science médicale, on ne peut guère trouver dans l'œuvre de Simon une synthèse élaborée et complète des connaissances médicales et de la doctrine ascétique. Cela peut en partie s'expliquer par le style d'écriture de Simon, qui aimait présenter ses matériaux de manière non démonstrative, sans aller d'un point à un autre suivant un plan donné, mais plutôt en composant des chapitres autonomes (ou des groupements de chapitres) couvrant certains aspects de la pensée de l'auteur. D'autre part, si l'on considère le fait que Simon traite directement des questions médicales seulement dans le *Livre de médecine*, on peut supposer que l'application de la science médicale que nous y trouvons était en quelque sorte une innovation introduite par Simon et donc dont l'application dans le domaine de la spiritualité aurait eu besoin de temps. Cependant, il y a aussi une autre explication. Il est possible que la division apparente dans la structure du *Livre de médecine* telle qu'elle se trouve clairement dans le texte édité par Mingana, qui tend à présenter en premier les questions ascétiques et mystiques et offre seulement ensuite des chapitres à contenu médical, est due à la méthode de Simon dans la présentation des divers matériaux : la double nature de l'homme se reflète dans la composition double du traité.

109. Un autre concept important qui pourrait avoir contribué à l'intérêt de Šemʿon pour la médecine, est la notion de l'homme comme microcosme, notion qui attache une valeur aux deux aspects de l'existence humaine, l'aspect physique et l'aspect spirituel, en le reliant au reste de la création (voir Pasquet 2010).

110. Mingana 1934, p. 65 [trad.], p. 317 [éd.].

Pour résumer, nous trouvons dans l'héritage de Simon une combinaison unique de la tradition monastique ascétique et mystique syro-orientale complétée avec la science médicale grecque. Ses œuvres témoignent d'une prise de conscience profonde des travaux faisant autorité dans la tradition monastique syro-orientale (Évagre le Pontique, abba Isaïe, Macaire l'Égyptien et d'autres) ainsi que de la formation scolaire qui suivait le programme habituel des écoles syro-orientales.

L'œuvre de Simon nous renvoie une image vivante d'un moine de l'Église de l'Orient à la fin du VII^e^ siècle. Nous voyons en lui à la fois un érudit et un abba faisant autorité qui, tout en ayant renoncé à ce monde, était néanmoins ouvert aux défis de son temps et a essayé de concilier la tradition monastique syro-orientale avec la science médicale. Cette dernière, déjà dans la seconde moitié du VII^e^ siècle (et donc avant le mouvement de traduction gréco-arabe) était considérée comme une autre partie importante de la culture de l'Église de l'Orient.

Traduction de l'anglais par Françoise Briquel Chatonnet et Alain Desreumaux

Bibliographie

Abraham bar Dašandad : Alphonse MINGANA (éd. et trad.), *Early Christian Mystics*, Cambridge, Heffer & Sons, 1934 (Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni 7), p. 10-69 [trad.] et 281-320 [éd.].

Aḥudemmeh : Jean-Baptiste CHABOT, « Notice sur deux manuscrits contenant les œuvres du moine Isaac de Rabban Isho et du métropolitain Aḥoudemmeh », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques* 43, 1943, p. 43-76.

Aḥudemmeh et Maruta : François NAU (éd.), *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI^e^ et VII^e^ siècles). Suivies du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme*, Paris, Firmin Didot, 1909 (PO 3, 1).

Babay bar Nṣibnaye, *Mimro sur la mauvaise heure finale* : Nicholas SIMS-WILLIAMS (éd.), « Syro-Sogdica II : A Metrical Homily by Bābay bar Nṣibnāye "On the Final Evil Hour" », *Orientalia Christiana periodica* 48, 1982, p. 171-176.

Bar Hebraeus, *Chronique* : Paulus BEDJAN (éd.), *Gregorii Barhebræi Chronicon Syriacum e codd. mss. emendatum ac punctis vocalibus adnotationibusque locupletatum*, Paris, 1890.

Bar Hebraeus, *Chronique* : Ernest A. Wallis BUDGE (éd.), *The Chronology of Gregory abû'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician commonly known as Bar Hebraeus being the First Part of his Political History of the World*, vol. 1, Oxford University Press, 1932.

Bar Hebraeus, *Chronique ecclésiastique* : Jean-Baptiste ABBELOOS & Thomas-Joseph LAMY (éds), *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, vol. 3, Lovanii, Peeters, 1877.

Bar Hebraeus, *Ethicon, Memra I* : Herman G. B. TEULE (éd.), *Gregory Barhebraeus. Ethicon Memra I,* Louvain, Peeters, 1993 (CSCO 534-535, Script. Syr. 218-219).

al-Biruni, *Livre sur la pharmacie* : Hakim M. SAID (éd.), *Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica*, vol. 1, Karachi, Hamdard Academy, 1973.

Dadišoʿ Qaṭraya, *Commentaire du livre d'abba Isaïe* : René DRAGUET (éd.), *Commentaire du livre d'abba Isaïe par Dadišo Qaṭraya (VII^e^ siècle)*, Louvain, 1972 (CSCO 326-327, Script. Syr. 144-145).

Dadišoʿ Qaṭraya, *Fragment sogdien* : Nicholas Sims-Williams, « A Sogdian Fragment of the Work of Dadišoʿ Qaṭraya », *Asia Major* 18, 1973, p. 88-105.

Elija von Anbar, *Ktābā d-Durrāša* : Andreas Juckel (éd.), *Der Ktābā d-Durrāša (Ktābā d-Ma'watā) des Elijā von Anbār. Mēmrā I-III,* Louvain, Peeters, 1996 (CSCO 559-560, Script. Syr. 226-227).

Évagre le Pontique, *fragment sogdien* : Nicholas Sims-Williams (éd.), *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berlin, Akademie-Verlag, 1985 (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients – Berliner Turfantexte 12).

Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* : Teresa Clementoni, « La versione siriaca del "De opificio hominis" di Gregorio di Nissa. Capitoli XIII e XIV », *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 5, 1982, p. 81-102, 157-172.

Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* : Maria Rosaria Del Deo, « La versione siriaca del "De opificio hominis" di Gregorio di Nissa. Capitolo XIV », *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 6, 1983, p. 39-56, 181-195.

Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* : Fausta Grassi, « La versione siriaca del "De opificio hominis" di Gregorio di Nissa. Capitoli IX-XI (con introduzione di F. Pericoli Ridolfini) », *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 7, 1984, p. 25-50, 191-206.

Grégoire de Nysse, *De opificio hominis* : Anna Bonanni, « La versione siriaca del "De opificio hominis" di Gregorio di Nissa. Cap. XXIII (gr. XXII) », *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 10, 1987, p. 149-170.

Isaac de Rabban Išoʿ, *Liber capitum* : Jean-Baptiste Chabot, « Notice sur deux manuscrits contenant les œuvres du moine Isaac de Rabban Isho et du métropolitain Aḥoudemmeh », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques* 43, 1943, p. 43-76.

Išoʿdenaḥ de Baṣra, *Livre de la chasteté* : Jean-Baptiste Chabot, « Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16, 1896, p. 1-71.

Joseph Ḥazzaya, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique* : Paul Harb, François Graffin & Micheline Albert (éds), *Joseph Ḥazzāyā. Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, Turnhout, Brepols, 1992 (PO 45, 2).

Macaire l'Égyptien, *fragment sogdien* : Nicholas Sims-Williams (éd.), *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berlin, Akademie-Verlag, 1985 (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients – Berliner Turfantexte 12).

Nemesius d'Émèse, *De natura hominis* : Mauro Zonta (éd.), « Nemesiana Syriaca : New Fragments from the Missing Syriac Version of the "De natura hominis" », *Journal of Semitic Studies* 36, 1991, p. 223-258.

Paradis des Pères, *fragment sogdien* : Nicholas Sims-Williams (éd.), *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berlin, Akademie-Verlag, 1985 (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients – Berliner Turfantexte 12).

Šemʿon d-Ṭaibuteh, *Les conseils profitables* : Grigory Kessel & Nicholas Sims-Williams, « The "Profitable Counsels" of Šemʿōn d-Ṭaibūtēh : the Syriac original and its Sogdian version », *Le Muséon* 124 (à paraître).

Šemʿon d-Ṭaibuteh, *Discours sur la cellule* : André Louf, « Syméon de Taibuteh. Discours sur la cellule », *Collectanea Cisterciensia* 64, 2002, p. 34-55.

Šemʿon d-Ṭaibuteh, *Livre de la grâce* : Miller 1984 : [Dana Miller], *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian,* Boston, Mass., Holy Transfiguration Monastery, 1984.

Šemʿon d-Ṭaibuteh, *Livre de la grâce* : Alphonse Mingana (éd. et trad.), *Early Christian Mystics*, Cambridge, Heffer & Sons, 1934 (Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni 7), p. 10-69 [trad.] et 281-320 [éd.].

Études modernes

Assemani 1725 : Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino Vaticana*, vol. III, 1, *De scriptoribus Syris Nestorianis*, Roma.

Baumstark 1922 : Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn, A. Marcus und E. Weber.

Becker 2006 : Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom : The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

Berti 2009 : Vittorio Berti, *Vita e studi di Timoteo I Patriarca cristiano di Baghdad : Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue*, Leuven (Cahiers de Studia Iranica 41. Chrétiens en terre d'Iran 3).

Bettiolo 1988-1989 : Paolo Bettiolo, « Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria », *ParOr* 15, p. 107-125.

Bettiolo 1992 : Paolo Bettiolo, *Simone di Taibuteh, Violenza e grazia : la coltura del cuore*, Roma (Collana di testi patristici 102).

Bettiolo 2000 : Paolo Bettiolo, « Letteratura siriaca », dans A. Di Berardino (éd.), *Patrologia*, vol. 5. *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750)*, Genova, p. 413-493.

Bettiolo 2002 : Paolo Bettiolo, « Consiglio dei padri e visita dello spirito », dans G. Filoramo (éd.), *Maestro e discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Brescia, p. 331-343.

Bettiolo 2006 : Paolo Bettiolo, « Misericordia versus giustizia nella meditazione di un solitario siro-orientale del VII secolo, Isacco di Ninive », dans F. Cavazzana Romanelli, M. Leonardi & S. Rossi Minutelli (éds), *"Cose nuove e cose antiche". Scritti per Monsignor Niero e Don Bruno Bertoli,* Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana (Collana di studi 7), p. 55-70.

Beulay [1987] : Robert Beulay, *La Lumière sans forme. Introduction à la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne, éditions de Chevetogne (L'Esprit et le feu).

Blum 2009 : Georg G. Blum, *Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams*, Wiesbaden, Harrassowitz (Orientalia Biblica et Christiana 17).

Brock 1982 : Sebastian Brock, « From Antagonism to Assimilation : Syriac Attitudes to Greek Learning », dans N. G. Garsoïan, Th. F. Mathews & R. W. Thomson (éds), *East of Byzantium : Syria and Armenia in the formative period. Dumbarton Oaks Symposium 1980*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, p. 17-34.

Brock 1986 : Sebastian Brock, « The Syriac Tradition », dans C. Jones, G. Wainwright & E. Yarnold (éds), *The Study of Spirituality,* London, SPCK, p. 199-215.

Bruns 2008 : Peter Bruns, « Von Bischöfen, Ärzten und Asketen—Schnittpunkte von Christentum und Medizin im spätantiken Sasanidenreich », dans G. A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honour of Sebastian P. Brock*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, p. 29-42.

Bruns 2009 : Peter Bruns, « Schnittpunkte zwischen Christentum und Medizin im spätantiken Sasanidenreich », *Oriens Christianus* 93, p. 41-58.

Bunge 1985 : Gabriel Bunge, « Mar Isaak von Nineveh und sein "Buch der Gnade" ». *Ostkirchliche Studien* 34, p. 3-22.

Chialà 2009 : Sabino Chialà, « Simeone di Taibuteh e il suo insegnamento sulla vita nella cella », dans E. Vergani & S. Chialà (éds), *La grande stagione della mistica Siro-orientale (VI-VIII secolo). Atti del 5° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca. Milano, Biblioteca Ambrosiana, 26 maggio 2006*, Milano, Centro Ambrosiano, p. 121-138.

Colless 2008 : Brian E. Colless, *The Wisdom of the Pearlers. An Anthology of Syriac Christian Mysticism,* Kalamazoo, Mich., Cistercian Publications (Cistercian Studies Series 216).

Debié 2010 : Muriel Debié, « Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques », dans F. Jullien (éd.), *Le monachisme syriaque*, Paris, Geuthner (Études syriaques 7), p. 123-168.

Degen 1972 : Rainer Degen, « Ein Corpus Medicorum Syriacorum », *Medizinhistorisches Journal* 7, p. 114-122.

Degen 1981 : Rainer Degen, « Galen im Syrischen. Eine Übersicht über die syrische Überlieferung der Werke Galens », dans V. Nutton (éd.), *Galen : Problems and Prospects*, London, Wellcome Institute for the History of Medecine, p. 131-166.

Fiey 1968 : Jean Maurice Fiey, « Aḥoudemmeh. Notule de la littérature syriaque », *Le Muséon* 81, p. 155-159.

Fiey 2004 : Jean Maurice Fiey, *Saints syriaques,* édité par Lawrence I. Conrad, Princeton, N.J., Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam 6).

Furlani 1924, Giuseppe Furlani, « Il manoscritto siriaco 9 dell'India Office », *Rivista degli Studi Orientali* 10, p. 315-320.

Gignoux 1998 : Philippe Gignoux, « Anatomie et physiologie humaine chez un auteur syriaque, Aḥūhdemmeh », dans *Comptes rendus des séances de l'année de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 1998, p. 231-242.

Gignoux 2001 : Philippe Gignoux, « [La scienza siriaca] Medicina e farmacologia », dans S. Petruccioli (éd.), *Storia della scienza*, vol. 4, Roma, p. 42-55.

Gignoux 2005 : Philippe Gignoux, « La transmission de l'héritage grec aux Arabes par les Syriens », dans *Les Syriaques transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilâd el-Shâm à l'époque Omeyyade*, Paris, L'Harmattan (Patrimoine syriaque. Actes du colloque IX), p. 51-65.

Guillaumont 1958 : Antoine Guillaumont, *Les six centuries des « Képhalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique,* Paris, Firmin Didot (PO 28, 1).

Habbi 2001 : Joseph Habbi, « Textes médicaux grecs en syriaque », dans G. Fiaccadori (éd.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente. Atti del VI, VII, e VIII Seminario sul tema "Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente" (Milano, 5-6 ottobre 1987 ; Napoli, 5-6 dicembre 1988 ; Bologna, 13-14 ottobre 1989)*, Roma, p. 9-23.

Hagman 2010 : Patrik Hagman, *The Asceticism of Isaac of Nineveh,* Oxford.

Jullien 2007 : Florence Jullien, « Rabban-Šāpūr. Un monastère au rayonnement exceptionnel. La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzāyē », *Orientalia Christiana periodica* 72, p. 333-348.

Jullien 2008 : Florence Jullien, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, Leuven (CSCO 622, Subsidia 121).

Kessel (à paraître) : Grigory Kessel, « The Syriac Epidemics (Damascus, Syriac Orthodox Patriarchate 12/25) and the Problem of Its Identification », dans Peter E. Pormann (éd.), *Epidemics in Context. Greek Commentaries on Hippocrates in the Arabic Tradition*, Berlin, De Gruyter.

Kessel & Pinggéra 2011 : Grigory Kessel & Karl Pinggéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature,* Leuven, Peeters (Eastern Christian Studies 11).

Meyerhof 1930 : Max Meyerhof, « The Book of Treasure, an Early Arabic Treatise on Medicine », *Isis* 14, p. 55-76.

Nin 2004 : Manel Nin, « La "Lettera sulle tre tappe della vita monastica" di Giuseppe Hazzaya. Il percorso spirituale del monaco nella tradizione monastica siro orientale », dans M. Bielawski & D. Hombergen (éds), *Il monachesimo tra Eredità e Aperture. Atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano" per il 50° anniversario*

dell'Istituto monastico di Sant'Anselmo, Roma, 28 maggio – 1º giugno 2002, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo (Studia Anselmiana 140. Analecta monastica 8), p. 307-322.

Parmentier 1989 : Martien Parmentier, « Syriac Translations of Gregory of Nyssa », *Orientalia Lovaniensia periodica* 20, p. 143-193.

Pasquet 2010 : Colette Pasquet, « L'homme, lien de l'univers, dans la tradition syro-orientale », dans J. Baun, A. Cameron, M. Edwards & M. Vinzent (éds), *Studia Patristica. Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, p. 203-210.

Pericoli Ridolfini 2000 : Francesco Pericoli Ridolfini, « Dedica e sommario del "De opificio hominis" di Gregorio de Nissa nel Vat. Sir. 106 », *Orientalia Christiana periodica* 66, p. 295-316.

Reinink 2003 : Gerrit J. Reinink, « Theology and Medicine in Jundishapur. Cultural Change in the Nestorian School Tradition », dans A. A. MacDonald, G. J. Reinink, M. Twomey (éds), *Learned Antiquity : Scholarship and Society in the Near East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West*, Leuven, Peeters, p. 163-174.

Reinink 2007 : Gerrit J. Reinink, « Man as Microcosm : A Syriac Didactic Poem and its Prose Background », dans A. Harder, A. A. MacDonald & G. J. Reinink (éds), *Calliope's Classroom : Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance*, Leuven, Peeters, p. 123-152.

Reinink 2010 : Gerrit J. Reinink 2010, « The East Syriac Monk Simon the Persecuted and His Book of Chapters », dans M. Tamcke (éd.), *Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient*, Wiesbaden, Harrassowitz (GOF.S. 38), p. 61-70.

Shemunkasho 2002 : Aho Shemunkasho, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*, Piscataway, NJ (Gorgias Dissertations, Near Eastern Studies 1).

Sims-Williams 2008 : Nicholas Sims-Williams, « Christian literature in Middle Iranian languages », dans R. E. Emmerick & M. Macuch (éds), *The Literature of Pre-Islamic Iran. Companion Volume I to A History of Persian Literature*, London (A History of Persian Literature 17), p. 266-287.

Vööbus 1972 : Arthur Vööbus, « Eine neue Schrift von Iṣḥaq von Ninive », *Ostkirchliche Studien* 21, p. 309-312.

Vosté 1929 : Jacque-Marie Vosté, « Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII^e^ et VIII^e^ siècle », *Angelicum* 6, p. 143-206.

Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée Ier : la perspective du patriarche

Vittorio Berti
Université de Padoue

Une crise paradigmatique

La floraison mystique vécue par l'Église syro-orientale à partir du VIe siècle connut un brusque arrêt à la fin du VIIIe avec la condamnation des livres de Joseph Ḥazzaya, de Jean de Dalyata et de l'obscur Jean d'Apamée[1], décrétée par le catholicos Timothée Ier[2]. S'il est vrai qu'ensuite le catholicossat d'Išoʿ bar Nun (824-828) rétablit la pleine orthodoxie de cette littérature[3], on doit en même temps reconnaître qu'il n'y a plus eu dans l'Église syro-orientale une présence et une réflexion spirituelle si originale. Il s'agit donc d'un passage extrêmement marquant pour l'histoire de la spiritualité syriaque, mais aussi d'un conflit exemplaire et systémique entre une théologie institutionnelle, expression du monde scolastique, et une théologie spirituelle, issue du monachisme savant ; un conflit d'interprétations où sont impliqués tous les éléments les plus importants

1. Il n'est pas possible de donner ici une bibliographie exhaustive de ces trois auteurs. Tant que l'identification du troisième personnage reste problématique (voir le résumé du débat dans Lavenant 1980), je me limiterai à signaler des études qui restent toujours valables, en renvoyant, en revanche, pour les éditions des textes, au catalogue de Karl Pinggéra et Grigory Kessel (Kessel & Pinggéra 2011). En particulier, pour ce qui concerne Joseph, sur lequel il n'y a encore aucune véritable monographie, on peut signaler Scher 1910, Guillaumont 1958, Beulay 1974 ; Albert 1997 ; pour Jean de Dalyata, il suffira de renvoyer à Beulay 1977-1978, Beulay 1990 et le récent Treiger 2009.
2. De la riche bibliographie sur Timothée, je me limite à renvoyer en introduction aux monographies de Labourt 1904 ; Tisserant 1945, Bidawid 1956, Putman 1975, Hurst 1986, Berti 2009.
3. ʿAbdišoʿ, *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum*, éd. 1940, vol. III, p. 100.

Les mystiques syriaques, A. Desreumaux (éd.), Paris, 2011 (Études syriaques 8), p. 151-176.

de la révélation chrétienne depuis la question de la nature de l'homme par rapport à celle de Dieu jusqu'à celles de l'incarnation du Verbe divin et de la divinisation de l'homme. Les solutions proposées pour cet enchevêtrement des questions nous disent quelque chose de paradigmatique du statut et de la légitimité de la « théologie mystique » – ou mieux, d'une pensée et d'une expérience de l'union – par rapport à la réflexion christologique. Dans cette contribution, je présenterai la perspective théologique du patriarche qui est à l'origine de la condamnation des trois mystiques et qui n'a pas été étudiée attentivement.

Pour entrer *in medias res* on peut lire un passage très connu du *Kitab al-Majalis* d'Élie de Nisibe (ou Bar Šennaya), au XI^e^ siècle, qui nous donne un panorama général – et quelque peu générique – des événements :

> « Il y eut, du temps de Haroun ar-Rashid – que Dieu ait pitié de lui – un certain nombre de chrétiens qui croyaient et affichaient publiquement que l'homme assumé de Marie voit le Seigneur éternel. Le catholicos de ce temps-là, nommé Timothée, réunit alors plus de seize métropolites, trente évêques et un grand nombre de moines, de savants et de grands notables chrétiens. Fut excommunié et maudit quiconque croyait que Jésus, qui est l'homme assumé de Marie, a vu le Seigneur qui est le Verbe éternel, dans le monde, ou le verra dans l'autre monde d'une vision oculaire ou d'une vision intellectuelle ; on s'appuya pour cela sur les traditions et la doctrine, de crainte que quelque créature ne vienne partager avec le Créateur – qu'Il soit exalté – quelques-uns de ses attributs essentiels, dont la vision du Seigneur. »[4]

Avant d'approcher la problématique théologique ici résumée, on doit souligner deux éléments du récit d'Élie : 1) Ses informations ne sont pas détaillées : il ne connaît pas les noms des accusés et il ne donne pas de date précise du synode, se limitant à dire que la crise naquit pendant l'époque du calife Harun, donc entre 786 et 809 ; 2) Selon cette source, Timothée aurait convoqué un synode avec plus de seize métropolites et trente évêques, un nombre incroyable, si on pense que seulement quatre métropolites étaient présents à l'élection patriarcale de 780 et que les voyages n'étaient pas si faciles[5]. Bref, à mon avis, Élie n'est pas très fiable ici pour les données historiques.

Malheureusement, on ne possède pas le document original syriaque de l'anathème de Timothée. Dans cette langue est conservée une lettre

4. Élie bar Šennaya, *Kitab al-Majalis*, éd. 1979, p. 114-115 ; cité aussi par Beulay 1977-1978, p. 90, n. 17.

5. Berti 2009, p. 152-169.

synodale de 790 sur la publication de livres dans l'Église, transmise par le *Nomocanon* de ʿAbdišoʿ bar Brikha[6], dans laquelle, parmi les autres crises de l'histoire « syro-orientale », il est fait mention de la condamnation de Joseph Ḥazzaya, de Jean de Dalyata et de Jean d'Apamée. Ceci semble être un document ayant uniquement pour but de discipliner la production intellectuelle dans l'Église de l'Est[7], une sorte d'acte final de la crise avec les mystiques. En revanche, dans le *Fiqh an-Nasranya* de Ibn at-Tayyib, on possède un résumé arabe (qui n'est pas une véritable traduction[8]) du texte perdu de l'anathème qui nous expose les raisons de la condamnation[9]. Ce document a déjà été analysé par Antoine Guillaumont[10] et par Robert Beulay[11] pour ce qui concerne la section des accusations contre Joseph Ḥazzaya, puis à nouveau par Robert Beulay[12] pour la part relative à Jean de Dalyata ; cette section, à son tour, a plus récemment été commentée aussi dans une importante contribution d'Alexander Treiger[13].

Avant de revenir ici sur les accusations que Timothée adressait à la théologie mystique de Jean ou de Joseph, je dois dire quelque chose de l'interprétation avancée par Treiger du bref prologue de l'anathème parce qu'il avance une lecture du sentiment du patriarche et de son contexte historique que je ne partage que partiellement. Le début du texte de Ibn at-Tayyib dit :

> « Le catholicos Timothée excommunia Jean de Dalyata, Jean d'Apamée et Joseph dans un synode de Pères. Lorsque ceux-ci furent réunis, il les entretint de la situation particulière en leur temps et des ténèbres qui l'enveloppaient au point, dit-il, que si ce n'était la miséricorde de Dieu, il arriverait aux hommes ce qui leur advint au jour du déluge. »

6. ʿAbdišoʿ, *Nomocanon*, éd. 1838, p. 327-330 (texte syriaque), p. 165-167 (traduction latine).
7. Berti 2009, p. 190-193.
8. J'ai observé que ce canoniste arabe, face à une lettre de Timothée au prince des fidèles de l'Inde, transmise en syriaque par ʿAbdišoʿ comme canon et dépourvue de son en-tête épistolaire, fait un résumé (Berti 2009, p. 48-49). Il est vraisemblable à mon avis que Ibn at-Tayyib ait utilisé cette même procédure aussi dans ce cas.
9. Ibn at-Tayyib, *Fiqh an-Nasraniya*, éd. 1957, vol. II, p. 185-187 (édition), p. 187-188 (traduction allemande) ; on peut lire l'extrait dans une traduction française aussi dans Beulay 1987, p. 229-231 et Beulay 1990, p. 423-424 (cette traduction est conduite sur la base du texte publié par Assemani 1725, vol. III.1, p. 100-101, toujours cité par les étudiants, qui ne semblent pas avoir aperçu l'existence de l'édition critique).
10. Guillaumont 1958, p. 10-24.
11. Beulay 1974.
12. Beulay 1990, p. 440-464.
13. Treiger 2009, p. 10-13.

Treiger soutient que Timothée révèle ici une vision sombre de son temps qui ouvrait à une véritable attente eschatologique. La situation politique et religieuse de l'Église de l'Est aurait été très difficile, soit à cause de la force propulsive de l'Islam abbasside, soit à cause de l'influence croissante de l'Église syro-occidentale en Iraq. D'après cette représentation de l'époque, Treiger lit la condamnation des mystiques par Timothée comme l'effet d'une homologation souterraine de l'élite culturelle syro-orientale, complaisante à l'égard de la culture islamique et de sa réfutation de toute connaissance de Dieu par l'homme.

Il s'agit d'une interprétation séduisante, qui tient certainement compte de la nécessité d'intégrer l'histoire doctrinale de l'Église de l'Est dans le développement culturel du califat abbasside. Moi aussi, dans une première phase de mes recherches, je pensais que la radicalisation, proposée par Timothée, de thèses christologiques syro-orientales dans cette condamnation – ce que nous allons voir – pouvait être expliquée par une sorte d'isomorphisme religieux. Néanmoins, je trouve maintenant ces conclusions quelque peu schématiques.

Premièrement pour ce qui concerne le pessimisme historique de Timothée, on doit dire que le patriarche utilise des formules rhétoriques très conventionnelles, que nous ne devons pas prendre à la lettre. Dans la lettre 41, adressée aux moines de Mar-Maron, datée 792/793, la représentation du temps fournie par le patriarche est totalement optimiste. Il est donc sûrement arbitraire de choisir avec certitude où le patriarche est insincère ou mieux, emphatique, ici ou dans le texte synodal.

Deuxièmement, pour ce que j'en ai compris, le dernier quart du VIII^e^ siècle est bien plus négatif pour les syro-occidentaux que pour les syro-orientaux. Timothée, par exemple, en qualité d'évêque jouit d'une exonération fiscale par le gouverneur de Mossoul, Musa ibn Musab qui est le même personnage nommé par les historiens syro-occidentaux en tant que massacreur de chrétiens[14]. On peut dire que, plus généralement, les intellectuels syro-orientaux étaient souvent intégrés dans la nouvelle structure administrative abbasside[15]. Dans l'Église syro-orientale, cohabitaient sûrement de nombreuses interprétations de l'histoire, mais il me semble que Timothée ne peut pas être enrôlé dans les auteurs apocalyptiques de cette Église.

En bref, je ne crois pas que le motif originaire de la condamnation des mystiques ait été une complaisance rusée à l'égard de la théologie

14. BERTI 2009, p. 141-145.

15. Voir CABROL 2000. Paradigmatique est pareillement le cas de la famille al-Anbari, étudié lui aussi par Cabrol (CABROL 2002).

islamique, une complaisance ayant pour but de faciliter la vie de l'Église de l'Est dans une saison dramatique, même si je dois convenir avec Treiger qu'une telle sensibilité a été bientôt adoptée dans l'historiographie syro-orientale, comme nous le montre Élie de Nisibe[16].

On doit donc essayer de comprendre ce qui s'est passé en examinant de manière neuve les thèses théologiques en conflit, en déterminant l'origine profonde du contraste.

Le point du débat

On impute plusieurs choses à Jean de Dalyata et Joseph Ḥazzaya dans le résumé arabe de l'anathème transmise par Ibn at-Tayyib, tandis que pour le troisième condamné, on ne donne aucune motivation. Jean de Dalyata aurait adopté un lexique trinitaire de matrice modaliste, en préférant appeler le Fils et l'Esprit puissances divines (قوى, *quwa'*) au lieu d'hypostases (اقانيم, *aqānīm*)[17]. Joseph Ḥazzaya est d'abord accusé de soutenir trois thèses que l'hérésiologie nestorienne dès le Ve siècle lie typiquement au messalianisme : il aurait suggéré aux moines la clôture comme conduite préférentielle pour acquérir le Saint-Esprit ; il aurait affirmé qu'une fois la perfection obtenue, le moine pouvait cesser ses prières et ses travaux corporels ; finalement, il aurait dit que la prière continuelle aurait produit la consécration eucharistique. En outre, il aurait partagé des convictions psychologiques origénistes : il aurait soutenu que la création de l'âme humaine précédait celle du corps et qu'avant l'union, elle était avec Dieu ; finalement, il aurait enseigné que la vision de la divinité (الالهوت, *ʾallahūt*)[18] est possible. Cette prétention est indiquée comme messalienne.

16. Treiger 2009, p. 21 n. 71.

17. En effet, dans son homélie *Sur la contemplation de la Sainte Trinité*, il y a des affirmations à l'égard du Fils et de l'Esprit qui sont ambiguës : il les appelle puissances (ܚܝܠܐ, *ḥayle*). Néanmoins, Beulay a analysé théologiquement ces passages avec une extraordinaire profondeur, en démontrant que Jean ne veut pas soutenir l'identité absolue entre puissance et opération, donc si on doit reconnaître que son vocabulaire trinitaire est un peu appauvri, cela ne justifie pas la lecture du synode (Beulay 1990, p. 415-422).

18. Ce terme est évidemment une traduction de ܐܠܗܘܬܐ, *ʾalahuta*. L'expression dans cette forme est connue par d'autres auteurs arabo-chrétiens (voir par exemple Abraham de Tibériade, *Le dialogue avec ʿAbd al-Rahman al-Hašimi*, éd. 1986, p. 496). Dans le résumé du synode elle indique sans équivoque « le Père » : en réfutant l'hypothèse attribuée à Joseph à propos de la visibilité de la divinité, en effet, Timothée répond en expliquant : « [...] le Père a dit : *personne ne me verra et restera en vie* » et « le Fils a déclaré que lui seul a vu le Père, (lui) et l'Esprit, selon ce qu'a dit Paul : *Aucun homme ne l'a vu en ce monde, et aucun homme ne peut le voir* ».

Le texte d'Ibn at-Tayyib conclut en confirmant l'anathème contre la thèse théologique qui est évidemment la motivation principale de la condamnation, thèse qui, on peut dire, était à l'origine de toutes les autres accusations portées contre les deux (trois) mystiques :

> « Les Pères, donc, qui s'étaient réunis avec Mar Timothée anathématisèrent quiconque dirait que l'humanité de Notre-Seigneur voit sa divinité, ou que la voit une créature quelle qu'elle soit. Ils auraient dit que les âmes ne sentent rien après avoir quitté leur corps jusqu'à ce qu'elles retournent à ceux-ci ; qu'aucune nature humaine n'a atteint la perfection en ce monde, sauf celle du Christ. Ils anathématisèrent quiconque lirait les livres du susdit Joseph, ainsi que ceux de Jean de Dalyata et de Jean d'Apamée ; quiconque les admettrait dans la bibliothèque d'un monastère ou dans sa cellule, serait excommunié. »

L'humanité de Jésus, donc, ne peut pas voir la divinité, quoiqu'il ait atteint la perfection en ce monde. Si même l'homme Jésus ne peut avoir la vision de Dieu, il est en conséquence impossible à toute créature de voir Dieu. Chaque prétention d'ordre mystique avancée par le monde monastique semble dénuée de fondement.

Les travaux déjà mentionnés de Guillaumont et de Beulay ont analysé la consistance des accusations avancées par le synode en les comparant avec les écrits qui nous sont parvenus des condamnés. Les deux savants ont démontré l'incompréhension substantielle de la pensée théologique des deux auteurs mystiques par le centre du pouvoir patriarcal, lequel aurait donné une lecture excessivement malicieuse des enseignements proposés par les mystiques. Néanmoins on doit convenir que de nombreux points des écrits de Jean et Joseph sont ambigus, et cela est suffisant pour comprendre les perplexités des milieux scolastiques proches du patriarche. Malheureusement, dans les travaux de Guillaumont et Beulay, la compréhension de la pensée de Timothée est restée un peu marginale.

Pour reconstruire la perspective théologique du patriarche, on doit ajouter aux informations du canon de Ibn at-Tayyib celles d'un autre texte, celui de l'abjuration demandée en 790 par un synode régional au moine Nestorius, élève et biographe de Joseph, accusé lui-même de messalianisme, et suspecté d'avoir soutenu que l'homme Jésus pouvait voir la divinité[19]. Cette abjuration n'est évidemment pas une expression du remords de Nestorius, mais un acte bureaucratique élaboré par le patriarche ou par son entourage, acte qui fut soumis à l'obéissante signature du moine en

19. À propos de Nestorius, de sa vie, de son abjuration et de ses écrits, voir Berti 2005. Voir aussi Heimgartner 2010.

tant que candidat désigné à l'épiscopat de Bet Nuhadra[20]. En effet, dans le texte du quatrième canon de la lettre synodale de 782, numéro 50 de la collection patriarcale, adressée au métropolite de l'Élam, Éphrem, et écrite pour signer la paix avec lui après le conflit de l'élection patriarcale[21], on avait décrété :

> « Tout évêque, moine ou fidèle qui est accusé de l'hérésie des messaliens ou d'une autre quelconque, ne peut pas, par la parole de Notre-Seigneur, remplir les fonctions de son ordre ou avoir part à l'Église et aux saints mystères avant d'avoir anathématisé par écrit, devant toute l'Église, cette doctrine mauvaise. »[22]

On comprend bien que l'accusation de messalianisme, assez conventionnelle pour discipliner toute sorte de manifestation d'anarchie monastique, mais dénuée de fondement pour ce qui concerne une véritable présence messalienne à cette époque, restait un dispositif rhétorique puissant entre les mains de la hiérarchie pour délégitimer l'autorité spirituelle des milieux monastiques moins surveillés – surtout théologiquement – par le centre du pouvoir patriarcal. Nestorius, expression d'une Église locale et, on peut dire, frontière, dans laquelle la présence charismatique du monachisme était plus souvent palpable que celle de la hiérarchie[23], devait se disculper de médisances qui circulaient par le zèle – je peux le supposer – des observatoires scolastiques[24] à l'égard de ses opinions théologiques, probablement en tant qu'élève de Joseph et en raison de sa provenance d'un monastère, celui de Mar-Yozadaq, déjà connu comme lieu de formation de Jean de Dalyata[25].

L'abjuration expose tout d'abord la foi orthodoxe de l'Église syro-orientale en matière de Trinité et surtout de christologie, en distinguant avec netteté la génération éternelle du Verbe par rapport à celle de l'homme Jésus. Puis vient le premier anathème, adressé à ceux qui nient

20. Je partage cette opinion avec Martin Heimgartner, l'éditeur de la deuxième moitié de la correspondance de Timothée dans laquelle est conservée l'abjuration.

21. Sur la datation de la lettre en 782, voir Bidawid 1956, p. 66-67.

22. *Synodicon Orientale*, éd. 1902, p. 602 (texte), p. 607 (traduction française).

23. Sur ce diocèse, voir Fiey 1965, vol. 2, p. 335-338.

24. On peut lire toute l'affaire de la réforme scolastique de Babaï le Musicien dans l'Adiabène du début du VIIIe siècle, et aussi la randonnée sanglante, une génération après, du métropolite Marannemmeh de Htara tout au long des villages chrétiens de la même région mossouliote comme la tentative des structures hiérarchiques syro-orientales de ce siècle de donner un profil identitaire plus surveillé à une Église troublée, voir Berti 2009, p. 85-122.

25. Beulay 1977-1978, p. 106.

l'humanité de Jésus (Marcion et Mani) et à ceux qui nient sa divinité (« les Juifs anciens et nouveaux », Paul de Samosate et Photin). Le deuxième anathème est adressé à ceux qui professent la confession christologique des sévériens et celle des chalcédoniens. Finalement, on expose les trois points qui sont au centre de la crise :

> « J'anathématise aussi toute la mauvaise intelligence des messaliens qui, en blasphémant, disent à propos de la divinité de l'Unique-engendré, tantôt qu'elle est vue par son humanité, tantôt que son humanité est simple et sans composition, selon l'intelligence impie et athée des manichéens. La nature divine est en effet incorporelle, illimitée et invisible par toute créature ; au contraire, la nature et l'hypostase de l'humanité de Notre-Seigneur sont corporelles et limitées et visibles par tous les êtres doués de raison, et donc il n'est pas possible [que son humanité voie] la nature de sa divinité. En tant que l'humanité de Notre-Seigneur n'est pas illimitée, ni sans commencement ou sans fin – au contraire de sa divinité – et, en tant qu'elle n'est pas invisible, ni incréée ni incorporelle [comme celle du] Verbe et de l'Esprit, il n'est pas possible non plus que son humanité voie sa divinité, de la manière dont le Fils Verbe et l'Esprit qui procède voient la nature divine. L'homme ne peut pas voir le Père, a dit Notre-Seigneur, mais celui qui est engendré et procède de Dieu éternellement, lui, voit le Père [cf. Jn 6, 46].
>
> J'anathématise donc tous ceux qui ont insisté, qui insistent, et qui insisteront dans une telle intelligence corrompue, en rêvant d'un changement et d'une transformation des natures qui [sont] dans Notre-Seigneur Jésus-Christ, et en même temps je proclame et j'anathématise tous ceux qui disent que l'humanité de Notre-Seigneur a été délivrée de sa composition et qu'elle est devenue un esprit simple et non composé. Comment, en effet, se soutient la parole de Notre-Seigneur qui a dit aux apôtres : "Touchez-moi et sachez qu'un esprit n'a pas de chair ni d'os comme vous voyez que j'ai" [Lc 24, 39] ; ou encore celle qu'il a adressée à Thomas : "Tends la main vers mon côté, pose ton doigt et vois mes mains" [Jn 20, 27], ou celle où il est question du Fils de l'Homme venant sur les nuages du ciel [Mt 24, 30] ; et cette autre qu'adressèrent les anges aux apôtres : "Ce Jésus qui du milieu de vous est monté au ciel" [Ac 1, 11] et encore : "Ils regarderont vers moi qu'ils auront transpercé" [Jn 19, 37].
>
> J'anathématise aussi ceux qui disent que c'est possible qu'il y ait la perfection dans ce monde, et insultent et méprisent les saints et divins mystères, et sont trouvés à transgresser les canons et les décisions ecclésiastiques ; et ceux, encore, qui disent que les âmes sentent et connaissent, ou travaillent, ou glorifient ou s'améliorent après leur sortie

de leur corps : en effet ils n'ont aucune de ces opérations jusqu'à ce qu'ils revêtent leurs corps de manière nouvelle. »[26]

On comprend que le problème de la vision de Dieu émerge dans l'agenda du gouvernement patriarcal à cause de ses connexions avec la christologie, et que cela dépend des doctrines anthropologiques soutenues par le milieu monastique du moine Nestorius, un milieu réputé messalien, imprudemment tourné vers la recherche d'une perfection spirituelle qui paraît rendre obsolète la structure sacramentaire de l'Église. Ce milieu proposait un enseignement dangereux pour ce qui concerne en général la nature et les caractéristiques gnoséologiques et ontologiques de l'âme humaine, de son lien avec le corps (avant et après la mort) et, plus particulièrement, les implications de ces réflexions par rapport à l'humanité de Christ[27]. Le point du départ de cette censure ecclésiastique à l'égard de la prétention « messalienne » de la vision de Dieu, je l'ai déjà rappelé, est la distinction catégorique entre nature humaine et nature divine, toujours dans le cadre de la théologie de l'Incarnation. Mais la double clef de voûte de toute la structure accusatoire de la poursuite canonique décrétée par Timothée est d'une part la doctrine du sommeil de l'âme après la mort et de l'autre l'opposition à l'idée, jugée manichéenne, d'une transformation ontologique de l'humanité du Christ par la résurrection.

Beulay a bien exposé la thèse de Jean de Dalyata à propos de la spiritualisation (ou psychicisation) du corps de Jésus, sa transformation en

26. Braun 1902a, p. 301-309.

27. Beulay comprenait qu'il s'agissait « d'une question philosophique générale » (Beulay 1990, p. 428), néanmoins dans son analyse il a isolé la question de la « vision de Dieu » de celle plus complexe du rapport entre anthropologie et psychologie, en étudiant *per se* le problème de la vision dans un canon « nestorien » : Jean Chrysostome (!), Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr, Éphrem (!), Narsaï, Thomas d'Édesse, Babaï le Grand, Timothée Ier (hélas, seulement une demie page !), Élie bar Šenaya, ʿAbdišoʿ de Nisibe (Beulay 1990, p. 429-440). Influencé par la lecture des événements donnée au XIIIe siècle par Bar Hebraeus – qui coupe court dans son analyse de la controverse en disant qu'il s'agissait d'une incompréhension théologique causée par l'absence de distinction entre « les yeux corporels » et « les yeux de l'âme » (Bar Hebraeus, *Le candélabre du Sanctuaire*, éd. 1957, p. 540) – Beulay ne semble pas avoir compris que, dans la manière dont Timothée aborde la question de la vision de Dieu, le lien étroit entre le corps et l'âme dans l'homme implique une limitation ontologique de la connaissance inductive qui n'est pas confinée seulement à cette catastase (ce qui nous obligerait à expliquer autrement l'attitude du patriarche vis-à-vis de la vision de Dieu au niveau eschatologique, c'est-à-dire, selon l'avis du père Beulay, par une traditionnelle indisposition théologique envers la vision tout court). Au contraire, la compréhension de la nature du lien entre l'âme et le corps est le point central de la question aussi au niveau eschatologique, comme nous essayons de l'exposer ici.

nature simple, ce qui aurait permis la présence du Christ dans les âmes et dans les cœurs des hommes[28]. Il est évident que la cause des préoccupations du patriarche peut être cherchée dans une telle conception christologique, qui pouvait rappeler une sorte de docétisme post-pascal.

La culture psychologique et anthropologique de Timothée

Pour éclaircir la position théologique du patriarche dans le débat spécifique de la vision de Dieu, on doit donc d'abord résumer sa pensée à l'égard de l'âme humaine en général. Ici, on peut seulement exposer une première esquisse des données relatives à la culture du patriarche sur ce sujet, puisque pour une enquête ponctuelle, on devrait étudier d'une manière extensive la deuxième lettre de sa correspondance. Il s'agit d'un traité sur l'âme, structuré en sept points sous forme de lettre, et adressé à Rabban Boktišoʿ, l'archiatre du calife Harun. Pour ce qui concerne cette lettre, je me limiterai seulement à signaler les éléments utiles pour situer la pensée de Timothée dans le débat plus général de la culture psychologique syriaque, qui est elle-même encore très peu explorée. Mais, avant de reconstruire la pensée du patriarche, il faut néanmoins donner, en introduction, des indications relatives à sa bibliothèque anthropologique.

Dans une de ses lettres les plus anciennes, datée entre 780 et 782, Timothée fait référence à l'existence du texte de Nemesius d'Émèse *De natura hominis* en traduction syriaque[29]. L'information du patriarche est la plus ancienne qu'on possède à propos de la circulation du texte némésien dans le milieu des Églises mésopotamiennes. En écrivant au directeur de son école à Mossoul, Rabban Péthion, qui avait remplacé le défunt maître de Timothée, Abraham bar Dašandad, il ordonne :

> « Encore, cherche le texte d'un certain philosophe, nommé Nemesius, sur la constitution (ܬܘܩܢܐ, *tuqana*) de l'homme, qui commence ainsi : "l'homme est formé merveilleusement d'une âme intelligible et d'un corps (ܒܪܢܫܐ ܡܢ ܢܦܫ ܡܬܝܕܥܐ ܘܦܓܪ ܛܒ ܫܦܝܪ ܡܬܩܢ, *barnaša men naphša metyadaʿnita u-pagra ṭab šaphir mtaqen*). Il a complété ce (livre) par cinq sections environ et il a promis à la fin de traiter de l'âme, mais il n'y a pas cette deuxième partie. »[30]

28. Beulay 1990, p. 460.

29. Zonta 1991.

30. Braun 1902b, p. 4-11 ; Pognon 1903, p. XVII-XVIII ; Brock 1999, p. 233-246. Pour les connexions de ces lectures avec les autres études philosophiques de Timothée, voir Berti 2009, p. 320.

Donc, pendant les premières années de son catholicossat, Timothée montre qu'il a en mémoire le premier chapitre du livre de Nemesius (en effet on trouve à la fin de celui-ci la promesse de traiter de l'âme). L'incertitude de Timothée à l'égard de la subdivision interne du texte némésien suggère qu'au moment où il écrit la lettre 43, il n'avait que des indications bibliographiques sur ce texte, des notes qu'il avait probablement transportées avec lui de Mossoul à Baghdad (peut-être aussi lisait-il des extraits transmis par des anthologies). Heimgartner a récemment noté que Timothée cite Nemesius à partir d'un texte différent de celui qui était la source de Jean de Dara[31]. Il est même possible qu'il ait connu à cette époque d'autres sections du texte, sans avoir compris qu'il s'agissait du même auteur. En effet, nous savons qu'une adaptation du deuxième et du troisième chapitre en cinq paragraphes circulait en syriaque sous le nom d'Aristote[32].

Timothée montre son intérêt pour l'anthropologie aussi par une autre requête qu'il adresse à Péthion dans la même lettre 43. Il cherche un mystérieux traité *Sur les principes naturels des corps* écrit par un philosophe anonyme qui suit « la doctrine (ܕܓܡܐ, *dogma*) platonicienne ». L'engagement du patriarche dans les études psychologiques et anthropologiques depuis le début de son patriarcat montre à mon avis le désir de Timothée de construire des relations positives avec les médecins chrétiens élamites résidant à Baghdad, qui formaient une confrérie assez influente à la cour califale.

À mon avis, Péthion (ou son successeur Serge, le plus important correspondant de Timothée) envoya au patriarche le texte némésien (intégral ou partiel, on ne peut le dire), avec d'autres traités anthropologiques. On possède une preuve *e silentio* qui toutefois me semble convaincante : dans la lettre 43, Timothée demande aussi les *Discours* de Grégoire de Nazianze, mais dans sa correspondance ultérieure, on trouve plus d'une fois cette requête à Serge, puisqu'il n'avait jamais reçu ce qu'il avait demandé à Péthion. Au contraire, le silence du patriarche dans ses autres lettres, pour ce qui concerne les matériaux anthropologiques, suggère à mon avis qu'il avait reçu les textes demandés peu de temps après sa requête.

L'intellect et l'âme selon le patriarche

Il faudrait procéder à des analyses des textes du patriarche qui permettent de mieux préciser ses autres lectures (syriaques ou grecques)

31. J'ai pu prendre connaissance de cette observation par les épreuves de l'édition de Heimgartner.

32. Hugonnard-Roche 2009.

dans ce domaine scientifique. On peut quand même déjà suggérer que la pensée de Timothée sur ces questions semble être une synthèse de plusieurs traditions, probablement influencée par la lecture de Nemesius. Il serait souhaitable d'effectuer une confrontation ponctuelle des positions némésiennes avec la pensée de Timothée exposée dans sa lettre 2, et aussi avec l'héritage scolastique tel qu'il était transmis par les commentateurs, mais cela dépasse les limites de cette contribution. Il nous suffira d'éclaircir ce qui, dans la théorie psychologique du patriarche, est impliqué directement dans le thème de la vision.

Nous pouvons commencer par la définition que Timothée nous donne de l'âme dans la lettre 2 :

> « L'âme est une nature intelligente, vivante, rationnelle, mobile, immortelle, invisible, créée dans les corps par la volonté de Dieu pour la perfection et la composition d'un corps et pour rester éternellement indissoluble en raison du Saint-Esprit. »

Le but de la création *ex nihilo* de l'âme n'est pas soi-même ni le corps, mais le perfectionnement de la forme humaine. Donc le patriarche est en opposition avec l'idée d'origine platonicienne selon laquelle le corps est un instrument de l'âme – formule partagée aussi par Nemesius[33] (qui néanmoins refuse les conséquences plus radicales de cette idée[34]) – lui préférant une conception qui semble renvoyer vaguement à l'idée aristotélicienne de l'entéléchie (c'est-à-dire la perfection et l'accomplissement d'une nature parfaitement achevée dans ses formes et dans ses fins), mais qui probablement est plus correctement interprétable comme une expression cohérente d'une anthropologie tout à fait théodorienne[35]. Le patriarche dit explicitement :

> « [L'âme] ne possède pas le corps comme un instrument (ܐܘܪܓܢܘܢ, *organon*) mais plutôt comme part (ܡܢܝܢܐ, *menta*) de la composition naturelle et hypostatique de l'homme, qui est perfectionné et achevé par les deux [i. e. l'âme et le corps]. »[36]

33. Nemesius d'Émèse, *De natura hominis*, éd. 1987, p. 25, l. 26. Il y a d'autres éléments, néanmoins, qui apparentent la pensée du patriarche Timothée à celle des extraits némésiens qui circulaient en Mésopotamie.

34. Boulnois 2005, p. 455.

35. On peut voir à ce propos ce qui dit Grillmeier du texte de l'*Adversus Apollinarem* transmis par Facundus d'Ermiane : Grillmeier 1982, p. 808-809.

36. Timothée, *Lettres*, éd. 1914, p. 44 ; trad. latine : Timothée, *Lettres*, éd. 1915, p. 27.

Pour Timothée l'homme n'est pas son âme. Le corps et l'âme collaborent à la constitution de l'ordre de la nature et de celui de l'hypostase de l'homme. L'âme a été intégralement créée dans le corps, ni après, ni avec, ni, surtout, avant, « comme – dit-il – le soutient Origène avec les manichéens ». Il s'agit de la même remarque que nous lisons contre la théologie réputée origéniste de Joseph, selon le texte de Ibn at-Tayyib. D'un côté, Timothée fait référence à Origène comme à celui qui soutient la préexistence des âmes, de l'autre au manichéisme comme doctrine de la spiritualisation du corps post-pascal du Christ.

Si donc l'âme est une partie de l'homme, quel est alors le rapport entre la connaissance humaine qui habite dans l'âme et la nature de Dieu ? Au début de la lettre 2 Timothée nous dit :

> « Toutes les choses, quelles qu'elles soient, ô monseigneur aimant du Christ, sont dites être ou en raison de la foi, ou par l'intelligence (ܡܕܥܐ, *mad'a*), ou par les organes des sens[37]. Il me semble que par aucune autre modalité différente, il n'advient que les créatures s'approchent de la compréhension (ܡܕܥܪܟܢܘܬܐ, *madrknuta*) des choses, quelles qu'elles soient. Et, d'un côté, par la foi nous recevons connaissance (ܐܝܕܥܬܐ, *ida'ta*) à cause de Dieu et sur Dieu, parce qu'en effet notre connaissance est créée ; d'autre part, tout ce qui est créé est aussi défini par toute nécessité. De l'autre il est donc clair et évident que notre connaissance est soumise à la limite. Si notre connaissance est soumise à la limite, Dieu au contraire est absolument sans limite. Mais ce qui est sans limite ne peut jamais venir à être compris (ܡܬܕܪܟ, *metdarak*) selon la substance (ܒܟܘܣܝܐ, *b-usia*) par ce qui est défini. Il est donc clair et évident que jamais cette nature éternelle sera comprise selon la substance par la connaissance des créatures. »[38]

Nous résumons la suite du prolixe raisonnement syllogistique du patriarche : Timothée soutient que chaque perception se donne à l'intellect ou en partie ou en totalité. Si, par absurde, l'intellect (ܗܘܢܐ, *hawna*), pouvait contenir Dieu totalement ou partiellement, il serait meilleur que la nature divine, parce que le comprenant est meilleur que le compris[39]. Dieu toutefois n'a ni parties ni totalité. Donc « Dieu doit être adoré seulement par la foi ».

37. On peut faire une confrontation avec l'*incipit* du texte syriaque du Ps.-Aristote, *De Anima* : « Tout ce qui existe est, ou bien entendu par l'intellect (ܗܘܢܐ, *hawna*), ou bien compris par les sens ». Le texte est transmis par le manuscrit British Library, Add. 14.658. On peut lire l'*incipit* dans le *Catalogue* de WRIGHT 1872, p. 1157.

38. Timothée, *Lettres*, éd. 1914, p. 35 ; trad. latine : Timothée, *Lettres*, éd. 1915, p. 22.

39. Timothée, *Lettres*, éd. 1914, p. 36 ; trad. latine : Timothée, *Lettres*, éd. 1915, p. 22.

Dans ce passage de Timothée, l'intellect est entendu comme un moyen pour approcher à la compréhension des choses créées, qui permet à l'homme de prédiquer leur existence. Le patriarche ne dit pas si l'intellect est la part la plus haute de l'âme ou une faculté, mais il est clair qu'il tient à souligner le fait que ce moyen de compréhension n'est pas un lieu de prérogatives ontologiques et cognitives qui peut se départir de la condition de finitude. Pour la lettre 2, l'homme est donc bipartite (corps-âme, et dans l'âme il y a l'intellect), et non tripartite (corps-âme-intellect) selon la sentence pour ainsi dire « évagrienne » assumée, dans sa version épurée de l'origénisme, par Joseph Ḥazzaya, Jean de Dalyata et Nestorius de Nuhadra. Si l'héritage du moine pontique chez les trois auteurs est dépourvu de sa structure cosmologique et ontologique originale[40], ceci n'est pas vrai à l'égard de la conception anthropologique de l'intellect. Dans les écrits de ces auteurs, l'intellect ne figure pas seulement comme la part supérieure de l'âme, mais comme quelque chose qui semble qualitativement différent, parce que capable de voir et de devenir, par la grâce, le lieu de Dieu, et donc le voyant de la divinité[41]. Timothée, au contraire, ne semble pas connaître cette articulation du rapport entre âme, intellect et grâce.

Pour tracer un peu mieux la pensée du patriarche à l'égard de cette articulation nous sommes aidés par une autre lettre de la correspondance, la lettre 59, connue aussi comme *Dialogue de Timothée avec le Caliphe Al-Mahdi*.

40. Guillaumont 1962, p. 200-258, 280-288.

41. Il faut citer à ce propos un passage de Beulay, qui, quoiqu'excessivement schématique face à la pensée d'Évagre, donne néanmoins une synthèse inégalée de la réception dans le milieu monastique syro-oriental condamné par Timothée, de la tripartition anthropologique évagrienne et de sa conception sommitale de l'intellect par rapport à l'âme : « Ainsi transmise sans son fondement ontologique originel, la distinction évagrienne entre l'âme et l'intellect se trouve considérablement atténuée chez nos auteurs nestoriens, et l'intellect (*hawna* ou *madʿa*) n'est plus considéré par ceux-ci que comme la faculté la plus haute de l'âme elle-même (celle-ci ayant été créée en même temps que le corps et ne devant pas être séparée de lui dans la vie éternelle) ; encore que, bien souvent, – conséquemment au sens que le mot "intellect" a fondamentalement chez Évagre et qui transparaît dans l'usage que la version syriaque commune de *Centuries* fait elle-même de ce terme, – il semble appartenir à une sphère plus élevée que celle de l'âme » (Beulay 1987, p. 24). Beulay dit encore, à propos de la psychologie de Joseph Ḥazzaya par rapport à celle d'Évagre : « Si, pour Joseph Ḥazzaya, l'homme est composé fondamentalement de deux parties, l'âme et le corps, il reste que, sur le plan pratique, l'intellect (*hawna*, le plus souvent) apparaît bien distinct de l'âme » (Beulay 1987, p. 26). Sur la vision de l'intellect par lui-même dans Évagre, voir Guillaumont 1984. Voir aussi Konstantinovsky 2009, p. 75-107, particulièrement p. 84-86.

Je dois préciser d'abord que la lettre 59, composée entre 782 et 785[42], est plus ancienne que la lettre 2, donc peut être antérieure au conflit avec les mystiques, et son but est différent de celui d'un traité ; on doit donc accueillir avec prudence les indications théoriques qu'on y trouve, parce que Timothée n'utilise pas un langage technique dans le cadre d'une exposition *ex cathedra* d'un système cohérent, mais expose plutôt une argumentation dialectique efficace et convaincante, donc plus dégagée dans l'utilisation de concepts et métaphores. Et pourtant ce que nous dit Timothée est pareillement utile à éclaircir la compréhension sémantique qu'il avait du terme « intellect » (ܗܘܢܐ, *hawna*) utilisé par les mystiques condamnés. En répondant au calife à propos de la Trinité, Timothée dit :

> « De même que le discours est engendré de l'âme, et l'intellect procède lui aussi d'elle, [tous les deux] sans souffrance, sans division et sans (la participation de) membres, ou, si tu veux, de même que le soleil lui-même d'un côté engendre le rayon, de l'autre fait procéder la chaleur, sans division et sans séparation de lieux, mais (au contraire) la splendeur toute entière [est] à partir du soleil tout entier, et la chaleur toute entière (est) à partir de sa sphère toute entière, de même aussi le discours et l'intellect (sont) à partir de l'âme toute entière. »[43]

Le patriarche établit une similitude entre les rapports éternels qu'il y a entre les trois personnes de la Trinité et ce qui se passe dans l'âme (qui dans la métaphore joue le rôle du Père[44]), le discours (qui est évidemment le Verbe – le terme est d'autre part le même : ܡܠܬܐ, *melta*) et l'intellect ܗܘܢܐ, *hawna* (qui procède comme le Saint-Esprit). Ce qui nous intéresse dans cette argumentation dialectique est l'idée de procession de l'intellect à partir de l'âme. Timothée pense cette procession dans le cadre de l'unité de nature ; donc l'intellect est, dans sa totalité, expression de l'âme tout entière, et non d'une partie sommitale de celle-ci. Ce parallèle est à mon avis suffisant pour soutenir qu'il n'y a pas de raisons de penser que ce qui se passe dans l'âme n'a pas d'effet dans l'intellect. Or, dans le quatrième chapitre de la lettre 2, Timothée expose quelles sont les puissances vitales et intellectuelles de l'âme humaine, et ce qui se passe en elle avec la mort de l'homme :

> « Ceux qui persévèrent dans l'étude de la philosophie partagent l'âme en quatre puissances : je dis la rationalité (ܡܠܝܠܘܬܐ, *mliluta*), l'irascibilité

42. Pour la discussion chronologique, je renvoie à Berti 2009, p. 57 (je suis débiteur de Heimgartner pour cette datation, qu'il a proposée dans son édition de la lettre 56).

43. Timothée, *Disputation avec Al-Mahdi*, t. 1, p. 23-24 ; trad. allemande : t. 2, p. 22-23.

44. Il peut être intéressant de rappeler que pour Évagre, l'âme est plutôt la *mère* de l'intellect : Évagre, *Scholies aux proverbes*, éd. 1987, p. 258.

(ܚܡܬܐ, *ḥemta*), la concupiscence (ܪܓܬܐ, *regta*), la volonté (ܨܒܝܢܐ, *ṣebiana*). De ces quatre puissances, nous avons dit qu'elle a la rationalité et la volonté à partir de sa nature, tandis que l'irascibilité et la concupiscence ne sont pas de la nature de l'âme, mais à partir de l'union avec le corps. Il faut donc savoir que celles qui sont proprement de sa nature, s'en vont avec elle-même et jamais ne la quittent ; celles, au contraire, qui sont de la nature du corps, c'est-à-dire l'irascibilité, la concupiscence et toutes les passions qui sont sujettes à eux, la quittent avec le corps. De la même façon, elle possède celles qui s'en vont avec elle et qui sont de sa nature, seulement en partie en acte, et en partie en puissance. D'un côté, (elle possède) en acte la vitalité : jamais en effet l'âme ne cesse le mouvement de sa vitalité, et la nature est en acte vivante et mouvante perpétuellement ; de l'autre, elle possède en puissance sa rationalité et la volonté de la liberté (ܨܒܝܢܐ ܕܚܪܘܬܐ, *ṣebiana d-ḥiruta*). Si elle avait été créée uniquement pour sa cause, et non pas à cause de la perfection de quelque autre nature, elle aurait possédé toutes ses propriétés "en acte", comme la nature des spirituels. Or, au contraire, n'étant pas créée pour sa cause, comme nous l'avons déjà dit, d'un côté elle a en acte toutes ses propriétés pour le temps qu'elle est avec son compagnon, d'un autre, après qu'elle a migré du corps, est dissous aussi l'homme qui consistait en les deux, et les puissances en acte sont elles-mêmes dissoutes. Persiste donc en acte chez elle, après la migration du corps, la puissance de la vitalité et du mouvement ; tandis que celle de la liberté et de la rationalité seulement en puissance, mais non en acte ; finalement celles de l'irascibilité et de la concupiscence ne persistent chez elle ni en acte, ni en puissance. »[45]

Timothée partage seulement partiellement l'idée « des philosophes » à l'égard de la subdivision des puissances de l'âme ; tandis qu'ils pensent l'âme en quatre puissances, le patriarche fait une distinction parmi les puissances qui sont dans l'âme en raison de sa nature et celles qui sont en elle en raison de son union avec le corps. En outre, il soutient qu'elles ne sont pas quatre, mais cinq, puisqu'il compte aussi la vitalité ou le mouvement, la seule puissance qui reste en acte dans l'âme après la mort. Les deux autres puissances qui sont de l'âme selon sa nature (rationalité et volonté), au contraire, sont en acte seulement quand le corps est vivant. Après la mort, ces puissances restent dans l'âme inactives et silencieuses, tandis que le désir et l'irascibilité qui ne sont pas dans l'âme par nature, mais à cause de l'union avec le corps, se dissipent du tout[46]. Dans le troisième

45. Timothée, *Lettres*, éd. 1914, p. 50-52 ; trad. latine : Timothée, *Lettres*, éd. 1915, p. 32.

46. Dans la tradition syro-orientale, on trouve plusieurs exemples de la subdivision des facultés de l'âme. Isaac de Ninive, par exemple, soutient (je cite d'après la

chapitre du traité, le patriarche avait déjà soutenu que l'âme du bon larron était avec Jésus dans le Paradis le jour même de sa mort[47], mais évidemment il s'agissait d'une présence inconsciente. Nous sommes face à une déclinaison particulière de la doctrine de l'hypnopsychie, croyance typique du monde syriaque[48], qui est ici soutenue par Timothée avec plusieurs argumentations, et que je ne peux pas analyser dans les détails.

On peut en déduire que pour la pensée du patriarche, l'intellect (ܗܘܢܐ, *hawna*) est entraîné dans le sommeil de l'âme, et qu'il n'a pas d'autonomie cognitive sans le corps. Pour Timothée il est un moyen de connaissance propre de l'âme, une expression qui est soumise à la finitude.

Quand même, à mon avis, tenir que la « foi », comme l'indique Timothée, est le seul moyen humain pour la connaissance de Dieu, n'est pas une affirmation totalement inconciliable avec une haute idée « évagrienne » du *noùs*, selon laquelle l'intellect lui-même connaît Dieu par la foi. Mais c'est en même temps, de toute évidence, que le patriarche voyait une contradiction frappante sur ce point entre sa perspective et celle des moines condamnés.

Certainement, dans la construction théologique de Timothée, avec la résurrection il y aura la restauration des corps et le retour en acte des facultés cognitives, et par là il y aura intellection et vision, qui sont des actes possibles seulement en union avec le corps. Le patriarche soumet

traduction italienne de Paolo Bettiolo) : « 76. Cinque sono le potenze dell'anima, che l'anima dotata di ragione possiede nell'essenza congiunta, cioè il desiderio naturale – dico : [quello] dell'anima – ; la potenza irascibile, sua ausiliara – il furore infatti è naturalmente ordinato a muoversi dopo il desiderio – ; il moto della vitalità, che freme in lei senza quiete ; la razionalità semplice e la razionalità composta. 77. Due delle cinque potenze dell'anima cessano con la sua separazione dal corpo in una distinzione perfetta : sono la potenza irascibile e la razionalità composta. Nessuna di loro è infatti utile alla condotta futura : lì non v'è alcunché che la voce proclami, né alcuna opposizione alle cose buone contro cui sia d'utilità lo zelo. Altre due di loro, ancora, sono custodite senza fremito fino al tempo successivo alla resurrezione, cioè fino all'uso del mondo futuro. Tutto l'uso della condotta che [è] nei cieli risiede infatti in esse : una è la razionalità semplice, che è l'intelletto gnostico in cui [l'anima] è mossa nella contemplazione di quell'Essenza che è tutto il fine del regno dei cieli ed entro il cui stupore è serbato l'intelletto di tutti gli esseri dotati di ragione, primi e ultimi ; [l'altra è] il desiderio della sua natura, da cui è mosso il piacere per la grande carità del Creatore, da cui allora sarà [resa] perfetta tutta la natura degli uomini e insieme degli angeli e [dei] demoni » (Isaac de Ninive, *Chapitres sur la connaissance*, p. 142-143). Voir aussi Becker 2006, p. 134-150. On doit remarquer comment pour Isaac, après la mort, le désir demeure en puissance (dans le schéma de Timothée, c'est la volonté qui demeure en puissance), tandis que la connaissance des choses composées, distincte de la connaissance simple, tombe.

47. Timothée, *Lettres*, éd. 1914, p. 49 ; trad. latine : Timothée, *Lettres*, éd. 1915, p. 31.

48. Beulay 1990, p. 492-503.

donc toute la structuration de l'âme et de l'intellect à la limite et à la composition hypostatique.

L'âme et le corps du Christ

On pourrait supposer qu'après la résurrection, il y aura la possibilité de la vision de Dieu et que les âmes des hommes seront capables de cette expérience. Ce que nous dit Élie de Nisibe à propos du synode de Timothée est cependant clair : est hérétique non seulement la thèse selon laquelle l'homme Jésus voit le Verbe de Dieu dans la vie terrestre, mais aussi celle qui dit qu'il le verra :

> « dans l'autre monde d'une vision oculaire ou d'une vision intellectuelle ».

Si cela est valide pour Jésus, alors en toute conséquence logique, cela est valide pour tous les autres hommes. Certainement, après la résurrection, les corps humains seront « glorifiés », mais ils seront aussi destinés à rester dans une condition de composition. Nous comprenons la pensée de Timothée sur le sort eschatologique de l'homme à partir de celle de l'homme Jésus, que Timothée expose dans sa lettre 34 adressée aux prêtres et aux fidèles de Baṣra et Huballat. Il s'agit d'une lettre théologique, pensée comme un instrument apologétique pour un usage scolaire et pastoral, destiné à fournir des arguments contre les musulmans à propos du fait qu'on ne peut pas donner au Christ le titre de « serviteur » : donc, par honnêteté intellectuelle, je dois dire que j'ai extrapolé des indications sur le thème de la condition eschatologique de l'humanité du Christ à partir d'un texte qui n'étudie pas directement ce problème. On lit :

> « Si notre nature mortelle et corruptible devient, avec la résurrection d'entre les morts, immortelle et incorruptible, et que jamais plus elle ne sera appelée mortelle et corruptible grâce à l'opération du Saint-Esprit que nous recevrons alors, combien plus convient-il que l'homme de Notre-Seigneur ne soit pas appelé serviteur, mais plutôt Fils, Seigneur, Roi et Dieu sur toutes les choses, en raison du fait que dans l'hypostase de sa divinité est fixée (ܐܬܩܒܥ, *etqaba*ʿ) l'hypostase de son humanité, et dans la personne naturelle (ܦܪܨܘܦ ܟܝܢܝܐ, *parṣupa kyanaya*) de sa filiation est représentée son image (ܨܠܡ ܨܘܪܬܐ, *eṣtalam ṣurteh)*, et il est formé et constitué dans le Saint-Esprit. En effet :
>
> de même que sa nature a été engendrée totalement à partir du couplage – tandis que lui seul a germé dans une vierge avec le Verbe par l'Esprit ;
>
> et de même que totalement la nature humaine est soumise à l'inclination – tandis que lui seul fut sans péché ;

> et de même que totalement sa nature se dissout et se corrompt – tandis que lui seul est resté incorruptible, et *Tu ne permettras pas que ton saint* (ܚܣܝܐ, *ḥasya*) *voie la corruption* (Ps 16, 10) ;
>
> et de même que totalement la nature n'est pas devenue homme par le Verbe Dieu – tandis que lui seul a été, à la fois, humanisé et divinisé (ܗܘ ܕܒ ܒܠܚܘܕ ܘܐܬܒܪܢܫ ܐܟܚܕ ܘܐܬܐܠܗ, *hu den balḥud u-etbarnaš akḥada u-etalah*) ;
>
> et de même que totalement la plénitude (ܡܠܝܐ, *mulaya*) de la divinité n'habite pas corporellement dans la nature – tandis que lui seul habite la plénitude de la divinité ;
>
> et de même que totalement la nature n'est pas à la tête et au-dessus de tout – tandis que lui seul est à la tête et au-dessus de tout ;
>
> et de même que totalement n'a pas été donné à sa nature le pouvoir sur le ciel et sur la terre – tandis qu'à lui seul a été donné tout le pouvoir ;
>
> et sa nature n'est pas totalement une personne dans l'union à partir de la divinité (ܟܕ ܚܕ ܦܪܨܘܦ ܒܚܕܝܘܬ ܡܢ ܐܠܗܘܬ, *ḥad parṣupa b-ḥadyuta men alahuta*) – tandis que lui seul est un à partir de la Trinité dans l'union (ܟܕ ܒܬܠܝܬܝܘܬ ,ܡܬܚܝ ܟܕ ܒܚܕܝܘܬ, *ḥad men talityuta itauhy b-ḥadyuta*),
>
> ainsi totalement sa nature humaine est serviteur – tandis que lui seul est Seigneur, Roi, et Dieu au-dessus de tout. »[49]

Voilà donc la construction théologique du patriarche qui nous donne la raison de la condamnation des mystiques. L'assomption (divinisation) de l'homme Jésus ne comporte pas, à la différence de l'idée exprimée par Jean de Dalyata, une transformation de sa nature humaine dans ce qui concerne la dimension ontologique des êtres créés, c'est-à-dire la composition et la limite, mais touche seulement ce qui concerne la corruptibilité et le péché, puisque par l'action du Saint-Esprit, au niveau de l'incarnation (ou plutôt de l'humanisation), ces données ne sont pas présentes dans l'humanité hypostatique de Jésus. Cela comporte que l'homme assumé, déifié, dont l'hypostase humaine est fixée dans celle du verbe, ne peut avoir la vision de la nature divine, mais seulement obtenir la seigneurie, la royauté et la participation à la divinité dans sa dimension de souveraineté sur le créé.

Affirmer, au contraire, la possibilité pour l'homme d'avoir la vision de Dieu, équivalait, selon Timothée, à soutenir une sorte d'indépendance intellectuelle de l'âme humaine par rapport au corps ou, mieux, du *noùs* dans l'acception des moines évagriens de Syrie, ce qui aurait été valable avant tout pour l'homme Jésus. Pour le patriarche qui soutenait la possibilité d'une connaissance de Dieu par la foi, mais qui la déniait aux sens et au

49. Timothée, *Lettres*, éd. 1914, p. 176-177 ; trad. latine : Timothée, *Lettres*, éd. 1915, p. 120.

processus d'intellection, le thème de la vision de Dieu, avec ses conséquences anthropologiques, était devenu un problème sérieux parce qu'il comportait un risque au niveau de la conception de la nature humaine par rapport à la nature divine et donc une probable ouverture aux thèses miaphysites : seul Dieu est simple, pas même l'homme, tandis que la nature humaine de Jésus est composée et corporelle et cette condition est commune à toute créature. Si on dit, au contraire, que le corps du Seigneur est spiritualisé et que pour l'homme, ici comme dans la vie éternelle, une connaissance intellectuelle non composée est possible et par là, une vision de Dieu, il est facile d'en déduire que l'humanité du Christ ressuscité se dissipera dans la divinité.

Une vision de la Gloire « créée » ?

Pour Timothée donc, l'âme humaine, nature non composée, connaît et voit seulement en vertu de sa condition de relation avec le corps, donc grâce à la composition. L'intellect, d'autre part, est entendu comme expression de l'âme, et non comme quelque chose ayant une nature différente d'elle. L'âme ne peut pas changer son statut ontologique, étant créée pour la perfection du corps ; sa dimension cognitive est déterminée par le but de sa création, et reste donc, elle aussi, dans le schéma, en raison de l'union « actuelle » et fonctionnelle avec le corps. La résurrection du Christ, d'autre part, détruit la mort, pas la composition, ni dans l'humanité générale – qui reste « le serviteur » de Dieu – ni dans son humanité particulière : malgré tout, donc, le mur séparateur entre le Créateur et la créature est destiné à se maintenir aussi au niveau eschatologique.

Peut-on alors affirmer que Timothée est opposé à toute forme de connaissance de Dieu, à toute forme de vision ? Cela nous semble néanmoins problématique. Il y a des textes scripturaires clairs sur la vision eschatologique que Timothée ne pouvait pas ignorer. Et en effet, dans la lettre aux prêtres de Baṣra, le patriarche suggère à ses destinataires un itinéraire contemplatif vraiment révélateur de son point de vue sur ce thème :

> « Si tu veux, monte avec lui [i. e. Christ] sur le mont Tabor, et joins-toi aux fils du mystère du Royaume des Cieux. Sois Pierre, Jacques et Jean. Regarde-le ! Il est transfiguré, et son visage est devenu comme le soleil, et ses vêtements sont blancs et brillent comme jamais les hommes sur la terre ne peuvent blanchir. Est-ce que tu vois là une image du serviteur et du seigneur, ou plutôt la gloire une de la seigneurie et de la filiation, comme la lumière une dans le soleil et dans sa sphère ? »[50]

50. Timothée, *Lettres*, éd. 1914, p. 192 ; trad. latine : Timothée, *Lettres*, éd. 1915, p. 131-132.

Nous voyons là Timothée utiliser l'épisode du Tabor pour démontrer la possibilité de connaître la seigneurie du Christ par la médiation de la vision de la gloire de Dieu. Une vision spéculative et intellectuelle qui advient dans ce monde à partir de la familiarité avec les Écritures et d'une identification de soi-même avec les apôtres. Le Tabor démontre typologiquement la possibilité pour les hommes d'être témoins de la gloire lumineuse de Dieu à travers le corps humain du Christ, le seul dans lequel, disait-il dans un passage de cette lettre déjà cité, a habité la plénitude de la divinité. Timothée, nous l'avons vu, est clair sur ce point : il y a une théiosis (ܡܬܠܗܘܬܐ, *metalahuta*), une divinisation de l'humanité de Christ par l'union avec le Verbe. Nous avons vu néanmoins comment pour Timothée le sens de cette divinisation n'était pas, pour ainsi dire, « *sur*naturel ».

Or, il n'est pas question ici de parcourir à nouveau les étapes de la longue tradition concernant la vision glorieuse attestée chez les Pères grecs, et à laquelle se rattache évidemment Timothée. Il suffira de mentionner l'antécédent plus pertinent dans la communauté syro-orientale, Babaï le Grand qui, selon Beulay, joua à cet égard un rôle décisif aussi dans les mystiques syro-orientales postérieures[51]. On doit à cet égard rappeler que

51. Il me semble utile en particulier de citer ici le commentaire de Babaï à la sentence 57 de la cinquième centurie d'Évagre dans la version S[1]. La sentence « évagrienne » énonce, dans la traduction de Guillaumont : « De même que maintenant par les organes des sens nous voyons les natures, et que, quand nous aurons été purifiés, nous verrons leur contemplation ; de même, quand nous aurons été purifiés davantage, nous regarderons la contemplation des incorporels ; et quand nous aurons été triplement purifiés, nous obtiendrons aussi la vision de la Sainte Trinité » (voir Évagre, *Les six Centuries*, éd. 1977, p. 200-201). Selon ce texte, il est donc possible d'avoir la vision de la Sainte Trinité après un parcours de purification. Babaï commente : « Je comprends que, comme nous sommes limités en ce qui concerne la contemplation dans ce monde, il [i. e. Évagre] considère que nous sommes totalement [incapables] de contempler les incorporels ; c'est pour cela qu'il dit « regarderons », parce que maintenant, même si quelqu'un est parfait dans sa connaissance et lumineux dans sa vision (ܚܙܝܐ, *ḥezta*), selon le bienheureux Paul, celui-là voit, pour sa consolation, peu du beaucoup et comme dans un miroir, tandis que la plénitude de la connaissance sera reçue par tous les rationnels dans le monde nouveau, par certains pour leur jouissance, par d'autres pour leurs tourments » (Babaï le Grand, *Commentaire aux Centuries Gnostiques*, éd. 1912, p. 342-343). On doit observer que pour Babaï, en acceptant l'autorité d'Évagre, une vision partielle de Dieu est possible déjà dans ce monde pour ceux qui ont gagné la perfection. En tout cas, au niveau eschatologique, il y aura une plénitude de connaissance (ܓܡܝܪܘܬ ܐܝܕܥܬܐ, *gmirut idaʿta*) pour toute l'humanité. Il ne s'agit pas toutefois d'une vision de la nature divine, mais d'une ouverture à une mystique de la lumière. Beulay, dans son livre sur Jean de Dalyata, expose cette position en ces termes : « Il n'y a donc pour lui vision de Dieu – plus exactement de la lumière divine – qu'au niveau de la présence de sa gloire dans les créatures [...] mais au-delà, c'est-à-dire en relation avec l'essence divine elle-même, il n'y a plus de vision mais un regard sans désir de connaître, la

le susmentionné Nestorius de Nuhadra soutenait lui aussi la possibilité pour l'homme d'une vision de la gloire. En effet, dans son unique lettre, il se justifie exactement contre les accusations qui avaient circulé à son égard, en disant :

> « Nous ne disons pas que c'est la nature qui est vue, mais la gloire de sa grandeur. »[52]

Timothée partage donc l'idée que c'est la gloire qui est l'objet de la vision de Dieu aussi avec le moine Nestorius de Nuhadra, suspecté de messalianisme, et même avec le condamné Jean de Dalyata (qui néanmoins a des implications plus radicales[53]). Mais l'accent théologique du patriarche est tout à fait différent : je peux raisonnablement déduire, à partir de la reconstruction de l'ontologie de Timothée, que pour lui la gloire était entendue comme quelque chose de créé, quelque chose de composé. Évidemment, Timothée ne parle pas en ces termes – que j'emprunte malicieusement à la controverse palamite, plus tardive, quand le moine Barlaam de Calabre, à partir d'un point de vue « thomiste », accusait Grégoire Palamas de soutenir des thèses messaliennes parce qu'il affirmait que la gloire vue sur le Tabor était incréée[54]. Le patriarche Timothée, en effet, ne doit pas spécifier, comme le fait Barlaam, que la gloire est une nature créée, parce que les mystiques syro-orientaux condamnés n'avaient pas élaboré de formule théologique qui rendît nécessaire une clarification à cet égard, mais c'est de toute évidence, à mon avis, qu'il s'agit d'une conséquence intrinsèque de prémisses théologiques et ontologiques du patriarche.

En outre, sur la base des points exposés ici, il est assez improbable que Timothée partageait l'idée, bien exprimée par nos mystiques, selon laquelle l'intellect d'un homme est capable, par grâce, d'avoir en arrhes

conscience aimante de la transcendance absolue de Dieu constituant pour l'âme sa suprême et béatifiante délectation. »

52. Beulay 1987, p. 221-222 ; Berti 2005, p. 241.

53. Beulay traduit un passage vraiment révélateur de la lettre 50 de Jean, qui montre une certaine indécision entre nature et gloire : « Sa nature, en effet, est une lumière glorieuse aux multiples resplendissements ; et la lumière de sa nature, il la fait voir dans tous les mondes à ceux qui l'aiment – je veux dire sa gloire et non sa nature – et il change la forme de ceux qui la voient en la forme de la gloire » (Beulay 1990, p. 452).

54. Je ne peux donner ici des références bibliographiques exhaustives sur une question si disputée. Je me limite à renvoyer à une présentation récente, celle donnée par Fyrigos 2005. Sur l'accusation de messalianisme adressée aux moines hésychastes, voir Rigo 1989.

l'expérience de la perfection dans ce monde-là et de recevoir, nu et purifié, une vision glorieuse de Dieu, ou que dans l'eschaton le corps sera digne de la stature de l'âme, l'âme de celle de l'intellect, l'intellect de celle de l'Esprit, selon une sentence éphrémienne, citée par Joseph Ḥazzaya[55], et que donc l'humanité sera capable de recevoir une connaissance « exacte » de Dieu, sous la forme d'un constant progrès au-dedans de l'effusion glorieuse, toujours donnée, de la nature divine. Pour Timothée, la vision de la gloire, au contraire, était vision de l'humanité déifiée par Christ, sur la base de laquelle Timothée pouvait dire : « Homme, adore ton Seigneur dans la pourpre de ton humanité ! »[56]

***

Suite à notre analyse, on pourrait finalement suspecter que la motivation originelle de la persécution déclenchée par le patriarche contre l'enseignement spirituel de Jean de Dalyata et de Joseph Ḥazzaya n'était pas la mystique en tant que mystique, ni la vision en tant que vision, mais la perception croissante du risque de cette tradition par rapport à l'idée d'un changement ou d'une transformation ontologique de la nature humaine sur la base d'une psychologie perçue comme problématique, qui pouvait même compromettre la christologie diphysite de l'Église de l'Est, c'est-à-dire la véritable structure théologique et identitaire de cette communauté.

La totale absence, dans les lettres de Timothée, de citations d'Évagre ou de la littérature spirituelle qui, tout au long des siècles, avait exploré les recoins de la conscience, de l'âme, de l'intellect humains, ne semble pas sans signification : la condamnation de 790 nous révèle comment la « canonisation » du moine pontique dans l'orthodoxie de l'Église de l'Est, proposée par Babaï le Grand[57], et la concordance entre la culture des écoles « épiscopales » et celle des monastères ne sont pas pleinement réussies.

55. Beulay 1987, p. 27.

56. Timothée, *Lettres*, éd. 1914, p. 201 ; trad. latine : Timothée, *Lettres*, éd. 1915, p. 137.

57. Guillaumont 1962, p. 289-290.

Bibliographie

ʿAbdišoʿ, *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum* : Jacques-Marie Vosté, *« Ordo iudiciorum ecclesiasticorum » collectus, dispositus, ordinatus et compositus a Mar ʿAbdišoʿ metropolita Nisibis et Armeniae latine interpretatus*, Roma, 1940.

ʿAbdišoʿ, *Nomocanon* : Aloisius Assemanus, *Ebediesu metropolitae Sobae et Armeniae collectio canonum synodicorum*, dans A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, X, Roma, 1838.

Abraham de Tibériade, *Dialogue avec ʿAbd al-Raḥman al-Hašimi* : Giacinto Būlūs Marcuzzo, *Le Dialogue d'Abraham de Tibériade avec ʿAbd al-Raḥman al-Hašimi à Jérusalem vers 820*, Rome, 1986 (Textes et études sur l'Orient chrétien 3).

Babaï le Grand, *Commentaire aux Centuries Gnostiques* : Wilhelm Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge Band 3, 2).

Bar Hebraeus, *Le candélabre du Sanctuaire* : François Graffin, Grégoire Abou'lfaradj « Barhebraeus », *Le candélabre du Sanctuaire, troisième Base, Chapitre VI*, Turnhout, 1957 (Patrologia Orientalis 27/4).

Élie bar Šennaya, *Kitab al-Majalis* : Khalil Samir, « Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir Ibn ʿAlī al-Maġribī sur l'unité et la trinité », *Islamochristiana* 5, 1979, p. 31-117.

Évagre, *Les six Centuries* : Antoine Guillaumont, Évagre le Pontique, *Les six centuries des « Kephalaia gnostica »*, Turnhout, 1977 (Patrologia Orientalis 28/1).

Évagre, *Scholies aux Proverbes* : Paul Géhin, *Évagre le Pontique, Scholies aux Proverbes*, Paris, 1987 (Sources chrétiennes 340).

Ibn at-Tayyib, Fiqh an-Nasraniya : Wilhelm Hoenerbach & Otto Spies, *Ibn at-Tayyib, Fiqh an-Nasraniya*, « Das Recht der Christenheit », Louvain, 1957 (CSCO 167-168, Script. Arab. 18-19).

Isaac de Ninive, *Chapitres sur la connaissance* : Paolo Bettiolo, *Isacco di Ninive, Discorsi spirituali e altri opuscoli*, Magnano, 1990.

Nemesius d'Émèse, *De natura hominis* : Moreno Morani, *Nemesii Emeseni De natura hominis*, Leipzig, 1987.

Synodicon Orientale : Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens*, Paris, 1902 (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale 37).

Timothée, *Lettres* : *Timothei Patriarchae Epistulae I*, éd. Oscar Braun, Paris, Leipzig, 1914 (CSCO 74, Script. Syr. 30).

Timothée, *Lettres* : *Timothei Patriarchae Epistulae I*, trad. latine par Oscar Braun, Roma, Paris 1915 (CSCO 75, Script. Syr. 31).

Timothée, *Disputation avec Al-Mahdi* : Martin Heimgartner, *Timotheos I., Ostsyrischer Patriarch, Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdi*, Louvain, 2011 (CSCO 631-632, Script. Syr. 244-245).

Études modernes

Albert 1997 : Micheline Albert, « La doctrine spirituelle de Joseph Hazzaya », dans J.-C. Attias (éd.), *De la conversion*, Paris, p. 205-215.

Assemani 1725 : Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, t. III, pars Ia, *De scriptoribus Syris Nestorianis*, Roma.

Becker 2006 : Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia.

Berti 2005 : Vittorio Berti, « Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.) », *Annali di Scienze Religiose* 10, p. 219-257.

Berti 2009 : Vittorio Berti, *Vita e studi di Timoteo I († 823), patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue*, Paris (Cahiers de Studia Iranica 41, Chrétiens en terre d'Iran 3).

Beulay 1974 : Robert Beulay, art. « Joseph Hazzaya », dans *Dictionnaire de spiritualité* 8, Paris, col. 1341-1349.

Beulay 1977-1978 : Robert Beulay, « Précisions touchant l'identité de Jean de Dalyatha », *Parole de l'Orient* 8, p. 87-116.

Beulay 1987 : Robert Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne (L'Esprit et le feu).

Beulay 1990 : Robert Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIIIe siècle*, Paris (Théologie historique 83).

Bidawid 1956 : Raphaël J. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I. Étude critique avec en appendice la lettre de Timothée I aux moines du couvent de Mar Maron*, Città del Vaticano (Studi e Testi 187).

Boulnois 2005 : Marie-Odile Boulnois, « L'union de l'âme et du corps comme modèle christologique, de Némésius d'Émèse à la controverse nestorienne », dans V. Boudon-Millot & B. Pouderon (éds), *Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris, p. 451-475 (Théologie historique 117).

Braun 1902a : Oscar Braun, « Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I », *Oriens Christianus* 2, p. 283-311.

Braun 1902b : Oscar Braun, « Briefe des Katholikos Timotheos I », *Oriens Christianus* 2, p. 1-32.

Brock 1999 : Sebastian P. Brock, « Two Letters of the Patriarch Timothy from the late Eight Century on translation from Greek », *Arabic Sciences and Philosophy* 9, p. 233-246.

Cabrol 2000 : Cécile Cabrol, « Une étude sur les secrétaires nestoriens sous les Abbasides (762-1258), à Baghdad », *Parole de l'Orient* 25, p. 407-491.

Cabrol 2002 : Cécile Cabrol, « Une famille de secrétaires nestoriens, les Al-Anbari, sous les premiers Abbassides (750-870) », *Parole de l'Orient* 2, p. 295-320.

Fiey 1965 : Jean Maurice Fiey, *Assyrie Chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l'Iraq*, Beyrouth.

Fyrigos 2005 : Antonis Fyrigos, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione delle Epistole greche di Barlaam)*, Roma.

Grillmeier 1982 : Aloys Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, Brescia.

Guillaumont 1958 : Antoine Guillaumont, « Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzāyā », *Orient Syrien* 3.1, p. 3-24.

Guillaumont 1962 : Antoine Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris (Patristica Sorbonensia 5).

Guillaumont 1984, Antoine Guillaumont, « La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne », dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 50 *(Mélanges in memoriam Michel Allard et Paul Nwyia)*, Beyrouth, p. 255-262.

Heimgartner 2010, Martin Heimgartner, « Der ostsyrische Patriarch Timotheos in der Auseinandersetzung mit Nestorius von Bēt Nūhadrān und den Mystikern in seinem Umfeld », dans M. Tamcke (éd.), *Gotteserlebnis und Gotteslehre : Christliche und islamische Mystik im Orient*, Wiesbaden (GOF.S. Göttinger Orientforschungen, Syriaca 38), p. 71-82.

Hugonnard-Roche 2009, Henri Hugonnard-Roche, « La tradition syriaque des traités sur l'âme », conférence tenue le 11/2/2009 dans les *Settimane di formazione* du « Gral »

(Università di Pisa). On peut trouver le texte de la conférence sur le site web suivant : http://www.gral.unipi.it/uploads/materiali/relazioni/4_HHR.pdf.

Hurst 1986 : Thomas Richard Hurst, *The Syriac Letters of Timothy I (727-823) : a Study in Christian-Muslim Controversy*, Washington D.C.

Kessel & Pinggéra 2011 : Grigory Kessel & Karl Pinggéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Louvain (Eastern Christian Studies 11).

Konstantinovsky 2009 : Julia Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Surrey – Burlington.

Labourt 1904 : Jérôme Labourt, *De Timotheo I nestorianorum patriarcha (728-823) et christianorum orientalium conditione sub Chaliphis Abbasidis*, Paris.

Lavenant 1980 : René Lavenant, « Le problème de Jean d'Apamée », *Orientalia Christiana periodica* 46, p. 367-390.

Pognon 1903 : Henri Pognon, *Une version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate*, Leipzig.

Putman 1975 : Hans Putman, *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780-823). Étude sur l'Église nestorienne au temps des premiers 'Abbasides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*, Beyrouth.

Rigo 1989 : Antonio Rigo, *Monaci esicasti e monaci bogomili : le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*, Firenze 1989.

Scher 1910 : Addaï Scher, « Joseph Hazzaya écrivain syriaque du VIII^e^ siècle », *Rivista degli Studi Orientali* 3, p. 45-63.

Tisserant 1945 : Eugène Tisserant, « Timothée I », *Dictionnaire de théologie catholique* 15, col. 1121-1139.

Treiger 2009 : Alexander Treiger, « Could Christ Humanity see his Divinity ? An Eight Century Controversy between John of Dalyatha and Timothy I, Catholicos of the Church of the East », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 9, p. 3-21.

Wright 1872 : William Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, vol. 3, London.

Zonta 1991 : Mauro Zonta, « Nemesiana syriaca. New Fragments from the Missing Version of the *De Natura Hominis* », *Journal of Semitic Studies* 36/2, p. 223-258.

La mystique syriaque en Géorgie

Bernard Outtier
CNRS, Villejuif

La tradition est très ferme jusqu'aujourd'hui : la vie monastique a été organisée en Géorgie par les Treize Pères syriens[1]. L'un des signes les plus expressifs de cette tradition est la présence de stylites en Géorgie jusqu'à une époque récente (XIXe siècle !)[2]. Les fresques de l'église d'Axtala[3] datant du XIIIe siècle représentent les principaux saints stylites chacun sur sa colonne, et placent même généreusement saint Benoît – connu par la traduction géorgienne des *Dialogues* de saint Grégoire – lui aussi sur une colonne !

On peut remarquer aussi que la forte doctrine syriaque de l'*aksenya*, si opposée à l'idéal copte et latin, est reflétée par le nombre important de monastères géorgiens hors de Géorgie, alors que le pays n'a pas souffert de transferts de populations, comme son voisin arménien[4].

L'appropriation des textes est magnifiquement exemplifiée par le grand propagateur de la vie monastique, Grigol de Khandzta qui, au IXe siècle, d'après son biographe Giorgi Merčule allait de monastère en monastère pour visiter ses fondations, en récitant par cœur des textes de saint Éphrem[5].

1. La plupart des études et des textes relatifs à la culture géorgienne sont accessibles uniquement en langue géorgienne. Je signalerai les études et traductions disponibles en français (il y en a aussi quelques-unes, peu à vrai dire, en allemand et en anglais). Pour le cycle des Treize Pères syriens, voir Martin-Hisard 1985-1986.
2. Voir Špidlík 1990, p. 1270. qui donne la référence à un article d'un voyageur du XIXe siècle faisant état de stylites en Géorgie.
3. Magnifique église géorgienne actuellement en Arménie du Nord dont la décoration dérive des textes traduits par l'école athonite. Les noms des saints y sont inscrits en géorgien majuscule. Une monographie scientifique sur ce monument serait hautement souhaitable.
4. On trouvera une synthèse sur cette question dans Salia 1960.
5. *Vie de Grigol*, trad. latine par P. Peeters 1917-1919, p. 291. Z. Sardjvéladzé pense que la traduction géorgienne du vieux corpus éphrémien date des Ve-VIe siècles : voir Sardjvéladzé 2011, p. 96.

Les mystiques syriaques, A. Desreumaux (éd.), Paris, 2011 (Études syriaques 8), p. 177-188.

Des traductions du syriaque ?

On s'étonne donc de ce que, au fur et à mesure des éditions critiques et études, le nombre des textes que l'on peut dire traduits directement du syriaque en géorgien se réduise comme peau de chagrin[6]. L'explication de ce phénomène n'est pas évidente. On imagine de toute façon assez mal que des moines soient venus sans manuscrits ! On a pu penser que les Treize Pères syriens étaient en réalité des moines géorgiens allés se former à la vie monastique en Syrie : les nouvelles découvertes de manuscrits géorgiens faites au monastère Sainte-Catherine du Sinaï ne corroborent pas cette proposition ainsi que le démontre clairement Z. Aleksidzé[7] : dans un texte conservé dans un manuscrit du X^e^ siècle du nouveau fonds géorgien du Sinaï, Jean de Zédazéni et ses compagnons y sont des moines syriaques liés à Édesse, au mandylion et au kéramidion.

L'hypothèse d'une censure des textes syriaques pour des raisons dogmatiques n'est pas absolument convaincante ; en tout cas, elle ne peut être la seule raison. On fera remarquer peut-être que, comme chez les Arméniens voisins, un texte de Jacques de Saroug a été mis sous le patronage d'Éphrem[8], mais ce texte n'existe pas en arménien, et les traductions arméniennes de Jacques n'existent pas en géorgien. Un autre, néanmoins, est bien resté sous le nom de son auteur[9] ; il s'agirait ici plutôt d'un cas de pseudépigraphie liée à la volonté de donner une meilleure diffusion au texte.

Du côté des auteurs syriaques orientaux, sont passés des textes de Jean de Dalyata et d'Isaac de Ninive (même si, ici encore, deux discours d'Isaac sont mis sous le nom d'Éphrem, comme aussi un texte d'Abraham de Netpar) et, bien sûr, de Martyrius-Sahdona, lu aussi chez les chalcédoniens. On en trouvera la liste détaillée ci-après.

Parmi les grands mystiques de langue grecque qui ont joué un rôle majeur dans la tradition syriaque, Évagre a aussi été traduit en géorgien (du grec et de l'arabe), mais moins qu'en arménien, où il a même été commenté.

Il nous est parvenu un ou deux textes traduits du syriaque en arménien, puis de l'arménien en géorgien : certainement Aphraate. Ici, à cause des dissensions confessionnelles entre Arméniens et Géorgiens, peut-être peut-on supposer qu'il y a eu des cas de « censure » de textes passés du syriaque

6. On se souvient de la phrase de P. Peeters : « Un texte géorgien traduit du syriaque, le cas est certainement exceptionnel sinon unique » : Peeters 1941, p. 71.
7. Aleksidzé 2009.
8. Traduction française dans Outtier 1992.
9. Traduction française par Pataridze 2008.

en arménien, puis de l'arménien en géorgien. La censure, d'ailleurs, a déjà eu lieu en Arménie, par rapport aux textes traduits du syriaque, peu après le *Tome de Proclus aux Arméniens*.

À nos collègues historiens donc d'essayer de trouver une explication à la réalité manifestée par les philologues : pourquoi nous reste-t-il si peu de textes géorgiens traduits directement du syriaque, et en particulier, aucun texte spécifiquement monastique ?

Les recueils

C'est, comme on pouvait s'y attendre, saint Éphrem qui se taille la part du lion parmi les auteurs syriaques traduits en géorgien, avec des blocs de textes traduits à des époques diverses. D'abord une traduction ancienne (V^e^-VI^e^ siècles), comprenant quatre pièces dont les modèles n'ont pas encore été identifiés : un *madraša* sur la communion, par exemple, différent des cinq *madraše* sur le même thème édités en arménien, non repéré non plus en syriaque. Ensuite une traduction au IX^e^ siècle, de l'arabe, des traductions du grec au monastère d'Iviron (des Ibères) à l'Athos au X^e^ siècle et, au XI^e^ siècle, à la montagne Noire. Mais il y a aussi plusieurs recueils de textes d'Isaac de Ninive (traductions de l'arabe et du grec).

On le voit donc, les traductions anciennes ont dû être faites en Palestine, les traductions plus récentes provenant de l'Athos et de la montagne Noire : c'est bien à l'étranger qu'elles ont été réalisées. Jusqu'au dixième siècle, de fait, le centre principal d'inspiration est Jérusalem et les monastères avoisinants ; ensuite, après 980, l'Athos nous offre une remarquable série de traductions (parfois, à frais nouveaux, de textes déjà connus) qui représentent une bonne partie de la *Patrologia Graeca* – plus les livres liturgiques ! Constantinople a pris le relais de Jérusalem.

Pour conclure

Les Géorgiens semblent s'être attachés davantage à la pratique de la mystique qu'à sa théorie – à moins que le Pseudo-Denys n'ait été composé par un Géorgien[10] ; mais cela vaut tout autant pour une bonne partie des moines grecs et pour les moines coptes. Il faut peut-être y voir une réaction monastique aux querelles christologiques des cinquième et sixième siècles : puisque la théologie conduit à la perte de l'âme, mêlons-nous uniquement de la pratique de la vertu dans la crainte du jugement. La mystique géorgienne semble s'être concentrée dans deux directions :

10. Voir par exemple Van Esbroeck 1993.

d'abord, la louange divine ; jusqu'à une époque tardive, moines, princes et rois composent des hymnes liturgiques ou paraliturgiques, souvent chargées d'un contenu théologique beaucoup plus riche que les parénèses évoquées plus haut. La seconde direction est celle du martyre : les récits de martyres sont une composante essentielle de la plus ancienne littérature géorgienne.

Auteurs et œuvres

Voici maintenant un essai de liste de ces textes mystiques syriaques, de leurs éditions et traductions, par ordre alphabétique d'auteurs :

APHRAATE

Démonstration VI : éd. et trad. GARITTE 1964 ; se trouve dans trois manuscrits, dont deux du X^e^ siècle : Athos, Iviron 11, copié vraisemblablement sur le mont Olympe, et Tbilissi, Centre national des manuscrits, ms. S-1141, copié dans les années 970 pour le monastère de Chatberd, en Klardjéti – peut-être sur des modèles provenant du monastère voisin d'Ichkhan en Tao[11], ainsi qu'il est spécifié pour le *De opificio hominis* de Grégoire de Nysse. Le lieu de copie d'un troisième manuscrit, conservé à Jérusalem, ne m'est pas connu.

Le texte a été traduit du syriaque en arménien, puis, d'après G. Garitte, de l'arménien en géorgien. Traduction ancienne, vu l'écart entre les leçons des manuscrits, l'œuvre est transmise à la fin d'une série attribuée à saint Hippolyte et elle aussi est sous le nom d'Hippolyte.

(On se souvient de ce que M^gr^ Sauget a signalé des extraits en arabe, sous le nom d'Éphrem, dans un manuscrit copié à Saint-Sabas en 885 : voir SAUGET 1979 qui signale que l'identification de l'auteur a été faite par S. Brock).

ÉPHREM

Il y a quatre grandes collections.

Collection ancienne

Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ms. géorgien 97 (IX^e^-X^e^ siècle), copié à Saint-Sabas.

On renvoie à l'édition romaine (ER) d'Assemani : Iosephus ASSEMANI, *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant, graece, syriace, latine*, Roma, trois volumes grecs-latins : t. I 1732, t. II 1743 et t. III 1746.

11. Tayk en arménien : province géorgienne dans l'Anatolie turque d'aujourd'hui.

Les textes contenus dans cette première collection ont dû être traduits du grec en Palestine. Ils représentent parfois des modèles perdus en grec, eux-mêmes traductions versifiées de *memre* incorporant de la matière prise à des *madraše*.

1. ER I 40-48D5, *Parénèse aux moines/Sermon ascétique* (j'indique d'abord le titre du géorgien, puis celui du modèle grec) (aussi dans le ms. Iviron géorgien 25 et le Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ms. géorgien N 13 : Gippert 2008) ; éd. Džavaxišvili 1947, p. 227-235.
2. ER I 48D5-63F3, *Sermon sur la pénitence/Sermon ascétique* ; éd. Imnaišvili 1963a, p. 1-16.
3. ER I 66A3-69D, *Sermon sur la pénitence/Sermon ascétique* ; éd. Imnaišvili 1963a, p. 16-21.
4. ER I 69D-70C4, *Sermon sur la pénitence/Sermon ascétique* ; éd. Imnaišvili 1966, p. 47-48.
5. ER I 63F3-66A2, *Sermon sur la pénitence/Sermon ascétique* ; éd. Imnaišvili 1966, p. 1-4.
6. Basile/Amphiloque/Ps.-Athanase ?, *Parénèse aux moines* ; voir Outtier 2010 et Outtier 2011.
7. *Sur la communion* (adaptation d'un *madraša* sur la communion, inconnu en d'autres langues) ; éd. Imnaišvili 1963b, p. 44-45.
8. ER I 292-299, *Parénèse aux moines/Béatitudes* ; éd. Imnaišvili 1966, p. 4-10.
9. ER III 148-150, *Sur le désir/Sur le jugement et la componction* ; éd. Imnaišvili 1963b, p. 44-47 (aussi dans Iviron géorgien 25).
10. ER I 167-171, *Sur la seconde venue de notre Seigneur Jésus Christ* ; éd. Imnaišvili 1963a, p. 21-25.
11. ER II 41-49, *Sur la transfiguration de Notre-Seigneur Jésus-Christ sur le mont Thabor* ; éd. Imnaišvili 1966, p. 11-19.
12. ER I 172-175, *Sur les larmes/Sur les Pères défunts* ; éd. Imnaišvili 1966, p. 49-54 (aussi dans Tbilissi, Centre national des manuscrits, ms. A-19, 95 et 1109).
13. ER III 244-248, *Sur la Passion du Sauveur.*
14. *Sur la mort du Sauveur et le diable* ; éd. Garitte 1969 qui donne la version géorgienne et une version arabe.
15. ER I 148B6-152F, *Sur la pénitence* (aussi en partie dans Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ms. géorgien 25).
16. ER III 74-79 (avec des additions), *Sur la virginité.*
17. *Sur Adam* (inconnu dans d'autres langues ; adaptation d'un *memra* ?).
18. ER I 175-180, *Sur les Pères végétariens/Sur les Pères défunts* ; Imnaišvili 1966, p. 54-57. (aussi dans Tbilissi, Centre national des manuscrits, ms. A-19, 95 et 1109).

19. *Sur le jeûne et la pénitence*, connu aussi en arménien + ER II 19F-20/*Sur la vie d'Abraham et de sa nièce Marie*, fin du texte (cette deuxième partie aussi dans Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ms. géorgien 32-57-33, de l'an 864, dans Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ms. géorgien 25, et Tbilissi, Centre national des manuscrits, ms. A-95 et A-1109).
20. *Parénèse*, inconnue en d'autres langues.
21. *Sur les défunts*, inconnu en d'autres langues (aussi dans Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ms. géorgien 32-57-33).
22. *Sur Jonas* ; éd. Imnaišvili 1963a, p. 33-49 ; voir Garitte 1967.
23. ER II 21-41B8, *Sur Joseph* ; éd. Imnaišvili 1966, p. 57-75.
24. *Sur Adam/Sur le Bon Samaritain* ; cf. Pseudo-Chrysostome.
25. *Sur l'Antichrist* (desinit lacuneux), cf. ER II 192, *Sur la seconde venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ* ; éd. Imnaišvili 1966, p. 45-46.

Deuxième recueil

მამათა სწავლანი

Enseignements des Pères (éd. I. Abouladzé, Tbilissi, 1955) (traduction de l'arabe). (À propos de ce recueil, voir Outtier 1973).

Cette collection comprend notamment des œuvres de :

– Jean Chrysostome (seize sermons).
– Martyrius (voir la liste, plus bas).
– Isaac de Ninive, *Sermon* XXXVIII.

– Éphrem :

1. *Pénitence de saint Éphrem quand il se blâmait avec larmes et disait avec regret* (modèle non identifié).
2. *Parénèse aux moines et aux solitaires* (modèle non identifié).
3. *Explication du Psaume VI, sur le jeûne et la pénitence* (modèle non identifié).
4. *Sur la charité et la pénitence*, ER II 209-222.
5. *Sur la pénitence, le vendredi et le dimanche* (= arabe).
6. *Sur la mort et la sortie de l'âme du corps* (= arabe ?).
7. *Sur le rire et la joie indécente*, ER I 254-258.
8. *Ordonnance des ruses des démons/Sur les vertus et les vices*, ER I 1-18.
9. *Sur la pénitence* (= arabe).
10. *Parénèse sur la pénitence* (= arabe).
11. *Sur le blâme de soi et la confession des péchés*, ER I 128-132.
12. *Blâme de ceux qui aiment la gloire/Pour corriger ceux qui vivent dans le vice et cherchent les honneurs*, ER I 111-118.
13. *Blâme des moines négligents et relâchés* (modèle non identifié) + ER I 292-296D.
14. (modèle non identifié) + Abraham de Netpar.

15. Isaac de Ninive VIII.
16. Isaac de Ninive LXXVII.

Troisième collection

ეფთჳმე მთაწმიდელი

Traduction d'Euthyme l'Hagiorite (traducteur athonite du x^e siècle) d'après le grec.

1. ER I 201-229 + 230-251 (fragment).
2. ER I 258-282 + II 56-72.
3. ER I 282-292 + 294-299.
4. ER I 187.
5. ER I 183-187 (réduit des deux tiers) + I 119-144.

Quatrième collection

ეფრემ მცირე

Traduction d'Éphrem mtsire (traducteur sur la montagne Noire, XI^e siècle), reproduisant la disposition des manuscrits grecs :

Éphrem I

1. ER II 186-191.
2. ER I 201-216.
3. ER I 216-229.
4. ER I 230.
5. ER I 230-254.
6. ER I 254-258.
7. ER I 268-282.
8. ER II 56-72.
9. ER I 282-292.
10. ER II 72-170.
11. ER II 170-174.
12. ER II 175-183.
13. ER II 183-184.
14. ER II 185-186.
15. ER I 299-326.
16. ER I 327-335.
17. ER III 93-104.
18. ER III 205-215.

Éphrem II

1. ER II 411-423.
2. ER III 42-47.
3. ER II 279-289.
4. ER I 1-8.
5. ER I 18-23.
6. ER I 23-28.
7. ER I 28-40.
8. ER I 40-70.
9. ER I 70-111.
10. ER I 111-118.
11. ER I 144-147.
12. ER I 118-144.
13. ER I 148-153.
14. ER I 154-158.
15. ER I 158-161.
16. ER I 166-167.
17. ER I 183-187.
18. ER I 187.
19. ER I 188-193.
20. ER I 193-199.
21. ER II 50-52F.
22. ER II 52F-56.
23. ER II 326-334.
24. ER II 334-335.
25. ER I 199-201.
26. ER I 167-171.

27. ER II 336-340.
28. ER I 172-175.
29. ER I 175-180.
30. ER I 181-182.
31. ER I 182.
32. ER II 230-247.

Isaac de Ninive

Actuellement inédit.

Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ms. géorgien 35 (copié en 906 à Saint-Sabas) : *Discours syriaques* I-VI, VII, X, XIV, XXXVIII, LIII et LXXIV, plus un discours non identifié. La traduction du *Discours* XXXVIII étant identique à celle du manuscrit suivant, on peut en inférer que le modèle de ces pièces était arabe.

Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ms. géorgien 36 (copié en 925 à Saint-Sabas) : *Discours syriaques* XXXVIII ; et VIII et LXXVII sous le nom d'Éphrem (traduits de l'arabe).

Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ms. géorgien 80 (XI^e^ siècle) : *Discours syriaques* IV, V, VI, VII, VIII, X, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XXXV, XXXVI, XXXIX, XL, XLIII, XLIV, XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, L, LVII et *grecs* II et XXVII. La traduction est différente de celle du ms. Sinaï 35.

Tbilissi, Centre national des manuscrits, ms. H-622 (X^e^ siècle, Palestine ou Sinaï) : *Discours* XLI.

Jacques de Saroug

Sur la nativité du Christ : Tbilissi, Centre national des manuscrits, ms. A-19 (copié en Tao vers 970) : modèle inconnu, voir Pataridze 2008.

Sur Élie et Michel, *mimro* mis sous le nom d'Éphrem : Tbilissi, Centre national des manuscrits, ms. A-144 (fin du X^e^ siècle). Ce *mimro* n'est connu qu'en géorgien et en arabe. Traduction française : Outtier 1992.

Jean de Dalyata

Homélie 23 : Tbilissi, Centre national des manuscrits, ms. H-622 (le modèle arabe a été identifié par le P. R. Beulay qui m'en a fait part dans une correspondance personnelle).

Jean le Solitaire

Questions et réponses (le modèle n'est pas identifié) : Tbilissi, Centre national des manuscrits, ms. H-622.

Macaire/Syméon de Mésopotamie

Éd. Ninoua 1982.

Martyrius-Sahdona

Une grande églogue de Martyrius-Sahdona figure dans les *Enseignements des Pères* : voir Garitte & De Halleux 1956 (mais il faut rectifier : le modèle immédiat est arabe, non syriaque).

Deux extraits se trouvent dans le manuscrit Tbilissi, Centre national des manuscrits, ms. H-622 (voir Outtier 1985).

L'hagiographie a joué aussi un rôle dans ce domaine, citons au moins :

Théodoret, *Histoire philothée*

Vie de Julien Saba (traduit de l'arabe ?) : Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, ms. géorgien 6 (copié en 981-983 au Sinaï).

Vie de Jacques de Nisibe (traduite de l'arménien ?) : Tbilissi, Centre national des manuscrits, ms. S-1141 ; éd. Gigineišvili & Giunašvili 1979, p. 356-364. Voir Outtier 1984.

Une traduction géorgienne intégrale, du grec, est encore inédite.

Vie d'Éphrem : traduction de l'arabe, éd. et trad. par Garitte 1957 ; voir aussi Outtier 1977.

Vie de Syméon Stylite : éd. et trad. par Garitte 1957.

Enfin, à titre d'exemple de l'harmonieuse combinaison des mystiques syriaques et grecs réalisée par les Géorgiens, voici l'analyse d'un fragment de manuscrit, Tbilissi, Centre national des manuscrits, ms. H-622 (copié au X^e^ siècle, en Palestine ou au Sinaï).

1. Basile à Grégoire, *Questions* 28-55.
2. *Dialogue* de Jean le Solitaire (139 questions d'un disciple, numérotées après coup) : modèle non identifié.
3. *Préceptes et similitudes qu'un ange de Dieu a mandés à saint Éphrem* (= Hermas, *Pasteur*). Voir Outtier 1993.
4. Saint Nil, *Sur la prière* (= Évagre). Voir Outtier 2003.
5. Basile, *Lettre* 2 (éd. Kadjaia 1992).
6. Titre lavé (Martyrius). Voir Outtier 1985.
7. Du même saint Tarnus (Martyrius).
8. *Vie de l'abbé Gestar* = *BHG* 1318 1 Taxéote.
9. Diadoque (extrait des *Cent chapitres*).
10. *Sermon* de Jean le Solitaire (= Jean de Dalyata, *Homélie* 23).
11. *Vie de Jean l'Aumônier.*
12. De Marc (l'Ermite = *Baptême*, VIII).
13. *De la vaine gloire* (= Évagre).

14. Isaac de Ninive, *Discours* XLI.
15. Diadoque (extrait des *Cent chapitres*).
16. *Historia monachorum* VIII 55-58.
17. Apophtegme Nau 583.
18. Sermon d'Éphrem : voir un extrait dans Debié 2003.

Seuls 16 et 17 sont traduits du grec : toutes les autres pièces sont traduites de l'arabe.

Bibliographie

Vie de Grigol de Khandzta : traduction latine par Paul Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes*, *Analecta Bollandiana* 36-37, 1917-1919 (paru en 1922), p. 207-309.

Jacques de Saroug, *Mimro sur Élie et Michel* : Bernard Outtier, dans *Le saint prophète Élie d'après les Pères de l'Église*, Bellefontaine, 1992, p. 433-451.

Jacques de Saroug, *Mimro sur la Nativité* : traduction française par Tamar Pataridze, « La version géorgienne d'une homélie de Jacques de Saroug Sur la nativité. Étude et traduction », *Le Muséon* 121, 2008, p. 373-402.

Vie de Syméon stylite ancien et Éphrem : éd. et traduction française par Gérard Garitte, *Vies géorgiennes de S. Syméon Stylite l'ancien et de S. Éphrem*, Louvain, 1957 (CSCO 171-172).

Études modernes

Aleksidzé 2009 : Zaza Aleksidzé, « Muttersprache und ethnische Herkunft des assyrischen Väter », *Georgica* 32, p. 128-133.

Debié 2003 : Muriel Debié, « Du grec en syriaque : la transmission du récit de la prise d'Amid (502) dans l'historiographie byzantine », *Byzantinische Zeitschrift* 96/2, p. 620-621.

Džavaxišvili 1947 : Ivane Džavaxišvili, *Description des manuscrits géorgiens du Mont Sinaï,* Tbilissi 1947 (en géorgien).

Garitte 1964 : Gérard Garitte, « La version géorgienne de l'Entretien VI d'Aphraate », *Le Muséon* 77, p. 301-366.

Garitte 1967 : Gérard Garitte, « Le sermon de S. Éphrem sur Jonas en géorgien », *Le Muséon* 80, p. 75-118.

Garitte 1969 : Gérard Garitte, « Homélie d'Éphrem « Sur la mort et le diable ». Version géorgienne et version arabe », *Le Muséon* 82, 1969, p. 123-163.

Garitte & De Halleux 1956 : Gérard Garitte & André De Halleux, « Le sermon géorgien du moine Martyrius et son modèle syriaque », *Le Muséon* 69, p. 243-312.

Gigineišvili & Giunašvili 1979 : Bakar Gigineišvili & Elgudja Giunašvili, *Le recueil de Chatberd du dixième siècle*, Tbilissi (en géorgien).

Gippert 2008 : Jost Gippert, dans J. Gippert, W. Schulze, Z. Aleksidze, J.-P. Mahé (éds), *The Caucasian Albanian Palimpsests of Mt. Sinai*, Turnhout, vol. I, Ia pars, p. 18.

Imnaišvili 1963a : Ivane Imnaišvili, *Chrestomathie historique de la langue géorgienne*, II, Tbilissi (en géorgien).

Imnaišvili 1963b : Ivane Imnaišvili, *Livre de lecture en langue géorgienne ancienne,* I, Tbilissi (en géorgien).

Imnaišvili 1966 : Ivane Imnaišvili, *Livre de lecture en langue géorgienne ancienne,* II, Tbilissi (en géorgien).

Kadjaia 1992 : Nino Kadjaia, *Les traductions en ancien géorgien des œuvres de Basile de Césarée*, Tbilissi, p. 209-215 (en géorgien).

Martin-Hisard 1985-1986 : B. Martin-Hisard, « Les "Treize saints Pères". Formation et évolution d'une tradition hagiographique géorgienne (VI^{e}-XII^{e} siècles) », *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 1, 1985, p. 141-168 et 2, 1986, p. 75-111.

Ninoua 1982 : Goulnara Ninoua, *La version géorgienne des œuvres du Pseudo-Macaire*, Tbilissi (en géorgien).

Outtier 1973 : Bernard Outtier, « Les enseignements des Pères, un recueil géorgien traduit de l'arabe », *Bedi Kartlisa* 31, p. 36-47.

Outtier 1974 : Bernard Outtier, « Les recueils géorgiens d'œuvres attribuées à saint Éphrem le Syrien », *Bedi Kartlisa* 32, p. 118-125.

Outtier 1977 : Bernard Outtier, « Le manuscrit Tbilissi A-249 : un recueil traduit de l'arabe et sa physionomie primitive », *Bedi Kartlisa* 35, p. 97-106.

Outtier 1984 : Bernard Outtier, « Notule sur les versions orientales de l'*Histoire philothée* (CPG 6221) », dans *Antidoron. Hommage à M. Geerard*, I, Wetteren, p. 73-79.

Outtier 1985 : Bernard Outtier, « Martius, Barsus, Tarnus ou Martyrius ? Nouveaux fragments arabes et géorgiens de Sahdona », *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 1, p. 225-226.

Outtier 1993 : Bernard Outtier, « La version géorgienne du *Pasteur* d'Hermas », *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 6-7, 1993, p. 211-216.

Outtier 2003 : Bernard Outtier « Pseudo-Nil, Sur la prière : des chapitres traduits anciennement de l'arabe en géorgien », dans *Konstantine Tsereteli, Recueil jubilaire*, Tbilissi, p. 198-200 (en géorgien).

Outtier 2010 : Bernard Outtier, « Une exhortation d'Éphrem le Syrien à des moines en géorgien ? Le ms. Sinaï géorgien 97 (CPG 2152 – 2945 – 4135.4 – 4145.16) », dans *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux*, sous la dir. de F. Briquet & M. Debié, Paris (Cahiers d'Études syriaques 1), p. 219-230.

Outtier 2011 : Bernard Outtier, « Les pérégrinations d'une exhortation dans l'Orient chrétien », *Analecta Bollandiana* 129, 2011, p. 80.

Pataridze 2008 : Tamar Pataridze, « La version géorgienne d'une homélie de Jacques de Saroug Sur la nativité. Étude et traduction », *Le Muséon* 121, p. 373-402.

Peeters 1941 : Paul Peeters, « La Vie géorgienne de S. Porphyre de Gaza », *Analecta Bollandiana* 59, p. 65-216.

Salia 1960 : Kalistrat Salia, « Les moines et les monastères géorgiens à l'étranger », *Bedi Kartlisa* 8-9, p. 30-59.

Sardjvéladzé 2011 : Zurab Sardjvéladzé, « Restes de khan et de hae en plus dans certains monuments littéraires géorgiens anciens », dans M. Tandashvili & Z. Pourtskhvanidze (éds), *Folia Caucasica. Festschrift für Jost Gippert zum 55. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Tbilissi, p. 95-97 (en géorgien).

Sauget 1979 : Joseph-Marie Sauget, « Entretiens d'Aphraate en arabe sous le nom d'Éphrem », *Le Muséon* 92, p. 61-69.

Špidlík 1990 : Tomáš Špidlík, art. « Stylites », dans *Dictionnaire de spiritualité* 14, col. 1267-1275.

Van Esbroeck 1993 : M. Van Esbroeck, « Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite : Honigmann's thesis revisited », *Orientalia Christiana periodica* 59, p. 217-227.

La première mystique musulmane a-t-elle eu des liens avec les mystiques syriaques ?

Geneviève Gobillot
Université Lyon 3 Jean-Moulin

Force est de constater que la question des relations entre les mouvements mystiques chrétiens et les diverses branches de la spiritualité musulmane est l'une de celles qui ont le moins mobilisé les arabisants islamologues au cours de ces dernières décennies. En effet, depuis les savants travaux de Wensinck, de Massignon et de Tor Andrae, ainsi que, plus récemment, ceux de Marijan Molé[1], aucun grand représentant de cette discipline ne s'est sérieusement penché sur la question[2]. On peut regretter cet état de fait dans la mesure où, aujourd'hui plus que jamais, la mise en lumière de tout ce qui évoque un rapprochement entre ces communautés religieuses revêt un caractère d'urgence.

Une telle situation explique en tout cas que les recherches consacrées à ce sujet, qui constituaient une partie de ma thèse d'État[3] soient restées

1. Pour une bibliographie sur la question, nous renvoyons à son ouvrage, toujours d'actualité : Molé 1982, p. 22-26.
2. Ce désintérêt a été en grande partie dû au fait que la plupart des spécialistes de mystique musulmane actuels se sont consacrés essentiellement à deux tâches : d'une part la faire mieux connaître en vue de contrer certains *a priori* sur l'islam, en contribuant à la diffusion de ses principaux textes dans le monde, et en particulier en Europe et aux États-Unis, par le biais de traductions en diverses langues, d'autre part, pour renforcer cette démarche, mais aussi pour défendre la légitimité du soufisme en pays musulman, montrer que ses thèmes fondamentaux ne s'opposent en rien, sur le fond, aux doctrines considérées majoritairement comme orthodoxes. En tout cas il ne fait aucun doute que ce sont les spécialistes du syriaque qui se sont le plus préoccupés, ces dernières années, de la recherche de rapprochements avec la pensée musulmane. Néanmoins ce mouvement est allé davantage vers une réflexion sur le texte coranique que vers la mystique à proprement parler, comme l'illustrent actuellement, entre autres, les travaux de Christoph Luxenberg.
3. Gobillot 1989.

Les mystiques syriaques, A. Desreumaux (éd.), Paris, 2011 (Études syriaques 8), p. 189-234.

provisoirement sans suite. La première marque d'intérêt à l'égard de cette démarche m'a été manifestée des années plus tard, par Antoine Guillaumont, peu de temps avant sa disparition[4]. C'est pourquoi je me réjouis tout particulièrement de présenter dans le cadre d'un colloque consacré aux études syriaques, quelques-unes des coïncidences qui m'étaient apparues comme les plus significatives, en réactualisant leur étude par un approfondissement et un élargissement du champ de leurs implications.

Le personnage central de cette réflexion est un spirituel khurâsânien du IIIe siècle de l'Hégire, al-Ḥakîm al-Tirmidhî (m. 318/930), auteur de nombreux ouvrages qui constituent un témoignage précieux sur les différents courants de la mystique musulmane des premiers siècles en raison des relations étroites qu'il entretenait avec leurs principaux représentants[5]. Sa réputation lui valait en effet d'être souvent sollicité par les uns et les autres pour donner son avis sur divers points de doctrine autant que de direction spirituelle. Sa pensée présente, de surcroît, un intérêt tout particulier pour la question qui nous intéresse ici. Elle comporte en effet, non seulement un nombre considérable d'éléments de mystique chrétienne orientale relatifs à l'expérience spirituelle, mais également un système de la sainteté qui résulte, comme on va le constater, de l'adaptation d'une doctrine de type origénien transmise en milieu syriaque : celle d'Évagre le Pontique.

4. Cet admirable spécialiste de la spiritualité orientale m'a écrit avec une extrême amabilité, en 2000, suite à l'envoi d'un article destiné à la *Revue de l'histoire des religions,* que je lui avais adressé pour évaluation. Il exprimait en particulier sa satisfaction que quelqu'un s'intéresse à la transmission de la pensée d'Évagre le Pontique en milieu musulman. L'article a été publié en deux parties : voir GOBILLOT 2002. J'avais d'ailleurs pris contact avec lui précisément pour cette raison, suite à l'hypothèse qu'il avait exprimée dans son ouvrage *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien,* GUILLAUMONT 1996, p. 150, ch. IX, « La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne » : « Certes, l'influence de Plotin a eu les moyens de s'exercer directement sur la tradition islamique, mais n'a-t-elle pas pu agir, aussi, par l'intermédiaire de l'œuvre d'Évagre, dans ses versions syriaques, ou celle des auteurs mystiques syriaques qui, comme Isaac de Ninive, ont eux-mêmes subi son influence. »
5. Il est cité par Marijan Molé pour la coïncidence que ce spécialiste pense avoir remarquée entre son système de deux catégories de saints : les saints de la justice ou de la loi de Dieu et les saints de l'action de grâce, avec celui du *Ketâbâ de-masqâtâ,* qui distingue deux catégories de chrétiens : les justes et les parfaits « selon des modalités qui rappellent très clairement les types de croyants dans le manichéisme. » MOLÉ 1982, p. 13-16. En réalité, si l'on y regarde de près, cette ressemblance n'est que très superficielle. En effet, il s'agit pour Tirmidhî simplement de deux manières de réaliser une vocation unique : celle de la sainteté particulière, les pratiques ascétiques très sévères que le *Ketâbâ de-masqâtâ,* ainsi que la pensée manichéenne, attribue aux parfaits étant au contraire réservées, selon lui, aux saints de la catégorie la moins avancée : les saints de la Loi.

La présente contribution, construite essentiellement autour d'exemples tirés de son œuvre, consistera à exposer de manière synthétique trois points précis :

– la teneur des rapports entre le mouvement des « gens du blâme » (malâmatis) et celui de la *šiṭûta* à propos de la dissimulation des charismes ;

– le « combat contre le moi », sa transfiguration, et la « maternance divine » chez le Pseudo-Macaire et chez Tirmidhî et ses contemporains ;

– les relations spécifiques entre la pensée théorique de Tirmidhî sur la sainteté et celle d'Évagre le Pontique à propos des entités préexistantes (*qulûb* « cœurs » chez le premier, *logikoï* « intellects » chez le second).

Nous proposerons au passage quelques rapprochements avec certains points de l'enseignement du Coran qui, de toute évidence, s'adressait à un public particulièrement au fait de la pensée syriaque, puisque cette langue – si, en suivant Luxenberg, on l'envisage comme englobant syro-araméen et chrétien palestinien – représente à elle seule 70 % du vocabulaire coranique d'origine non arabe[6]. De plus, les renvois directs à la spiritualité syriaque n'y manquent pas, ne serait-ce que dans la sourate 18 qui se réfère à deux sermons de Jacques de Saroug[7].

Les malâmatis (gens du blâme) et la *šiṭûta*

Il est essentiel de préciser tout d'abord que nous laisserons totalement de côté les termes d'emprunt, d'influence et de traces pour leur préférer ceux d'adoption, de continuité et d'adaptation. En effet, il est clair que dans la mesure où des musulmans ont fait leur une partie considérable des formulations et des descriptions de la vie intérieure en vigueur chez les syriaques, c'est, de manière tout à fait consciente et volontaire, parce

6. Contre 5 % pour l'éthiopien, 10 % pour l'hébreu, 10 % pour le gréco-romain et 5 % pour le persan. Voir à ce sujet Luxenberg 2007, p. 18, citant Mingana 1927 (p. 77-98) qui divise ces mots en cinq catégories : noms propres, termes religieux, expressions du langage ordinaire, orthographe, construction de phrases et références historiques étrangères.

7. Il s'agit d'une part, de l'homélie consacrée aux dormants d'Éphèse, dont on possède deux versions (la première, qui est la plus longue, correspond à la référence suivante : Codex Vat. sir. 115, f. 79r-82, des VII^e^-VIII^e^ siècles ; la seconde figure dans le ms. Vat. sir. 217, f. 181-186), d'autre part, de *l'Homélie métrique sur Alexandre le Grand* ou *Alexanderlied* ; une édition critique de ce texte a été réalisée par Reinink 1983. L'attribution à Jacques de Saroug est actuellement très discutée. Elle ne fait à notre sens aucun doute, si on examine la question à partir des éléments coraniques, comme nous l'avons exposé dans une récente intervention au colloque international *Early Islamic History and the Koran*, INARAH, Sarrebruck, 11 mars 2010 : voir Gobillot 2011.

qu'ils n'ont certainement vu aucune opposition entre son contenu et leur propre contexte religieux. Plus que cela, ils ont de toute évidence considéré ces jalonnements spirituels comme un bien universel et commun à tous, ayant sans doute estimé que, ne présentant aucune contradiction avec leur lecture du Coran, ils se trouvaient en harmonie avec les modalités de leur foi.

Les aspects spectaculaires de la dissimulation des charismes

L'une des convictions communes à la plupart des mystiques syriaques, puis des musulmans, a été le fait que les charismes dont peuvent bénéficier les aspirants sur la voie du rapprochement avec Dieu ne doivent en aucun cas être montrés, ni même transparaître, sous peine de se trouver irrémédiablement perdus, la vaine gloire de ce monde étant l'un des pièges les plus redoutables pour celui qui chemine sur la voie de la spiritualité. C'est dans cette optique, comme l'a remarqué Marijan Molé, que s'étaient développés, dans les milieux syriaques, des mouvements comme celui de la *šiṭûta,* le blâme, consistant à donner à voir une apparence particulièrement inadmissible, voire scandaleuse, de sorte que leur entourage ne puisse en aucun cas s'apercevoir de la richesse intérieure de ces mystiques : « Selon la *šiṭûta*, "mépris", "blâme", non seulement le saint parfait doit mener une vie qui ne permette pas aux autres de deviner son état, mais il se fait même insulter, passe pour un fou (*šâṭé*), se considère comme le pire de tous et agit en conséquence. » D'après lui : « Ce sera le principe des *malâmatiyya* islamiques. »[8]

En réalité, ces attitudes extrêmes n'ont, de toute évidence, pas été retenues par la majorité de ces gens du blâme (malâmatis) eux-mêmes, dont le mouvement s'était développé dans le Khurâsân du IIIe siècle de l'Hégire. Selon les témoignages des hagiographes, seuls certains personnages isolés mettaient en pratique ce principe de « dénigrement » public et systématique de leur propre personne par le biais d'apparences ou de comportements outranciers comme ceux que l'on a attribués, par exemple, à Bayâzid Bisṭâmî[9]

8. Molé 1982, p. 12.

9. Personnage (m. 234/838) considéré comme un précurseur des hommes du blâme par son attitude provocatrice (voir à ce sujet Sulami, p. 115). Farîd ud-Dîn ʿAṭṭâr, dans son ouvrage *Le mémorial des saints*, Fariduddin Attâr p. 157, rapporte ceci à son sujet : « Craignant que la population d'une ville proche de La Mekke, qui s'était rassemblée pour l'écouter, ne le détourne de ses préoccupations à l'égard de Dieu, il s'écria : "Mon Dieu, ne permets pas que je me préoccupe d'eux de manière à négliger de bénir ton saint nom !" Puis, afin d'ôter de leurs cœurs l'affection qu'ils lui portaient, lorsqu'ils vinrent tous pour faire la prière de l'aurore, il s'écria, en fixant sur eux son regard : "Je suis le Seigneur ; il n'y a pas d'autre Seigneur que

et à Yûsuf Ibn Ḥusayn[10], cheikh dont l'histoire, racontée par Farîd ud-Dîn ʿAṭṭâr, est l'une de celles qui se rapprochent le plus des récits rapportés sur certains saints syriaques[11]. Les principes de ces malâmatis indiquent en effet qu'ils préféraient de manière générale se contenter d'une sobriété et d'une discrétion extrêmes en vue d'éviter la perte des charismes et la chute, pour faute de vanité, sur la voie qui mène à Dieu. S'il leur arrivait d'adopter des comportements qui les exposaient aux critiques, comme entretenir des relations avec des individus n'appartenant pas à leur niveau social ou fréquenter des lieux qui les discréditaient, ils ne faisaient rien, comme l'a précisé Roger Deladrière, qui outrepasse, même au niveau des apparences, les limites permises par la religion[12].

moi ; rendez-moi vos hommages". Ceux-ci, entendant ses paroles, dirent d'une voix unanime : "Ce Bayâzid est fou" ; et tous le laissèrent et s'en allèrent. Remarquons cependant qu'il ne prononça pas ses paroles en son nom, mais au nom du Seigneur très haut, exactement comme dans la chaire, on répète la parole de Dieu, d'où il résulte que c'est en son nom que l'on parle ». Autre anecdote : *ibid.*, p. 158 : « Partant de Médine, il prit avec ses compagnons la route de Bestâm. Lorsqu'il y arriva, les habitants sortirent à sa rencontre. Bayâzid entra dans la ville avec toute cette foule en se disant : "Ces gens-là vont me faire parler et me feront négliger de bénir le nom du Seigneur très haut." On était dans le mois du jeûne. Bayâzid acheta un pain à la boutique d'un boulanger et commença à le manger, ce que voyant, la foule qui l'entourait le laissa et se dispersa. »

10. Il s'agit de Yûsuf Ibn al-Ḥusayn al-Râzî, mort en 304 de l'Hégire. Il fut cheikh de Rayy et était considéré comme savant et lettré. Il eut comme compagnons en particulier Dhû-l-Nûn al-Miṣrî et Abû Turâb al-Nakhšabî et accompagna Abû Sa'îd al-Kharrâz dans certains de ses voyages. Ibn Mulaqqin, p. 378, 384.

11. « Abû Ḥafs al-Ḥaddâd conseilla à l'un de ses disciples nommé ʿUthmân : "Va voir Yûsuf Ibn Ḥusayn". Il se rendit à Rayy. Lorsqu'il demanda des renseignements sur Yûsuf, on lui dit : "Qu'as-tu à faire avec lui ? C'est un impie" ; et l'on ne tarissait pas en mauvais propos sur son compte. Cependant, racontait ʿUthmân, je me rendis chez Yûsuf Ibn Ḥusayn. Je vis un vieillard assis, ayant près de lui un tout jeune homme. À sa portée se trouvaient une bouteille et une coupe. Son visage était tout resplendissant. Je le saluai et je m'assis. Alors il se mit à discourir sur toutes espèces de sciences. Moi, dans mon étonnement, je lui dis : "Ô cheikh ! Comment se fait-il que tu aies près de toi, grand personnage comme tu l'es, une coupe et une bouteille ? – Cet enfant est mon propre fils, répondit Yûsuf, quoiqu'on ne le sache pas en général. Quant à cette bouteille, c'est de l'eau qu'elle contient". Et il me le fit voir en en versant dans la coupe [...] Aussitôt ʿUthmân, tombant aux pieds de Yûsuf fit pénitence et comprit que le cheikh était un homme arrivé au degré de la sainteté. » Fariduddin Attâr, p. 257. Ce récit peut être comparé à ceux des *Vies des saints orientaux* cités par Marijan Molé (Molé 1982, p. 10). Il s'agit de l'histoire de Théophile et de Marie, rapportée par Jean d'Éphèse, au chapitre 52 de ses *Vies des saints orientaux.*

12. Sulami, p. 54.

La nécessité de rester discret relativement aux grâces reçues et aux états spirituels

Ainsi la plupart d'entre eux semblent n'avoir conservé de commun avec leurs homologues et prédécesseurs de la *šiṭûta* que le principe fondamental de la dissimulation des états spirituels, ayant très vite choisi de se comporter de manière bien plus proche de celle que conseille, par exemple, le Pseudo-Macaire[13]. Ils invitaient donc avant tout à cacher les charismes reçus en menant une vie modeste, qui ne les distinguait en rien des hommes ordinaires[14]. Tirmidhî, qui approuvait sans réserve leur attitude sur ce point, décrit cette question en des termes remarquablement proches de ceux employés par l'auteur chrétien :

Pseudo-Macaire

« Que le chrétien qui a découvert en lui un charisme spirituel et que réjouit la consolation de la divine grâce cache soigneusement en lui-même la consolation de l'Esprit ou la connaissance des mystères célestes. Car, s'il se vante ou plastronne devant ses proches, il s'exposera à l'envie de la malice et les bandits invisibles le voleront en cachette. »[15]

Al-Ḥakîm al-Tirmidhî

« Le *walî* dont le cœur s'est élargi et dont la poitrine s'est dilatée [...] voit son âme soulagée au sortir de cette étroitesse qui l'enserrait [...]. Ce serviteur se met alors à parler de cette voie que Dieu lui a ouverte, de la sagesse qu'il a reçue, des sciences utiles et des sciences de la voie. Il mêle les gens à cela, s'attirant ainsi l'admiration et le respect. Il accepte cette admiration et ce respect, ainsi que tout ce que les gens lui offrent. Alors son « moi » le trompe. Il lui propose des tentations qu'il accepte et il se trouve plongé plus profondément qu'avant dans la vie de ce bas-monde. »[16]

13. Dont la pensée avait été transmise dans les milieux syriaques essentiellement à travers l'œuvre d'Isaac de Ninive.
14. « La voie du blâme, c'est, pour le malâmatî, ne pas se faire remarquer par quoi que ce soit qui pourrait le distinguer des autres hommes » (Sulami, p. 66). On peut citer, dans le même esprit, leur principe n° 32 : « Il leur déplaît d'être servis ou d'être traités avec respect ou encore que l'on recherche leur compagnie » (*ibid.*, p. 90) qui peut être rapproché de la remarque suivante du Pseudo-Macaire (Pseudo-Macaire, *Homélie* 28, 5, 3, p. 347) : « Nous prions donc pour que tu échappes à la bonne réputation auprès des hommes, elle qui, à ce que nous voyons, prend les gens au piège habilement et avec un art consommé. »
15. Pseudo-Macaire, *Homélie* 7, 4, 1, p. 127.
16. Tirmidhî, *Khatm al-awliyâ'*, p. 123.

Autre formulation
(qui comporte l'idée de vol du charisme) :

« Lorsque l'âme arrive à s'emparer de la douceur du don [...] elle triche avec la passion qui est en elle. Si son propriétaire la laisse faire et ne reste pas absolument ferme, elle lui vole ce don. »[17]

Ceci vient du fait que, dans les deux cas, les charismes sont considérés comme des pièges possibles dans la mesure où ils ne sont que des consolations et des aides réservées aux hommes imparfaits, alors que la charité selon le Pseudo-Macaire, qui correspond à la *maḥabba* (amour/affection) selon Tirmidhî, est réservée aux spirituels des plus hauts degrés :

Pseudo-Macaire

« Les charismes s'accomplissent en vue d'un service, selon la distribution voulue par Dieu, pour ceux qui sont encore enfants et imparfaits, alors que la charité, comme je l'ai déjà dit, rend impassibles et indéfectibles ceux qui en ont été favorisés, puisqu'elle est Dieu, comme nous l'avons appris dans les Épîtres catholiques. »[18]

Al-Ḥakîm al-Tirmidhî

« Tu dois bien savoir que le plaisir du don (du charisme) a été accordé pour renforcer le cœur et pour que l'âme devienne légère dans sa marche »[19] *(il s'agit donc bien ici de ceux qui sont encore sur le chemin).*

« L'amour est la lumière de Dieu, car Dieu l'a subordonnée à Lui et parce qu'elle a pris son origine en lui (*minhu badâ*) [...]

17. Tirmidhî, *Khatm al-awliyâ'* p. 131 et *Al-Durr al-maknûn fî as'ila mâ kâna wa-mâ yakûn*, f. 41. Tirmidhî donne également l'exemple suivant : « Yaḥyâ b. Mu'âdh al-Râzî (un karramite) était un *walî* de Dieu [...] Dieu lui avait ouvert dans l'invisible la porte du royaume de la Beauté et aussi celle du royaume de la Splendeur qui est proche de celui de la Beauté. Les gens se sont alors adressés à lui et on s'est mis à parler de lui [...] Celui qui se trouve à ce degré voit son cœur envahi par la sociabilité. Il est heureux et ce bonheur le conduit à devenir expansif. Alors, si Dieu ne lui donne pas l'infaillibilité et ne le soutient pas, il tombe, du fait que la beauté le rend vaniteux et cause sa perte. La joie l'agite et le précipite vers le bas. Il ressemble à un chaudron rempli des meilleures choses et sous lequel a été allumé un feu. Si l'ébullition devient trop forte, il est ébranlé et rejette hors de lui toutes les choses bonnes et riches qu'il contenait » (connaissance de mystères célestes), Tirmidhî, *Khatm al-awliyâ'* p. 403-404. Selon 'Aṭṭâr, Bisṭâmî avait également émis une réserve à l'encontre de cette tendance chez Yaḥyâ Ibn Mu'âdh en relativisant l'importance des expériences spirituelles qu'il dévoilait : « On raconte que Yaḥyâ Ibn Mu'âdh al-Râzî envoya à Bayâzid une lettre dans laquelle il lui disait : "Que penses-tu d'un homme qui, ayant bu une coupe de vin, est tombé dans une ivresse indéfinie ?" Bayâzid répondit : "Il y a ici des hommes qui boivent tous les flots de ce bas-monde et de l'autre et qui les absorbent sans difficulté" », Fariduddin Attâr, p. 164.

18. Pseudo-Macaire, *Homélie* 28, 3, 4, p. 339.

19. Tirmidhî, *Al-Durr al-maknûn fî as'ila mâ kâna wa-mâ yakûn*, f. 41 et *Khatm al-awliyâ'* p. 131.

« La pensée de cette âme, entièrement occupée aux choses divines et sublimes, se trouve enflammée d'un amour spirituel et d'un désir divin pour les beautés supérieurement glorieuses et lumineuses de l'Esprit ; elle est blessée d'une affection insatiable pour l'époux divin et, si je puis m'exprimer ainsi, indifférente aux réalités extérieures. »[20]

autrement dit "La lumière de l'amour n'est autre que Dieu lui-même". »[21]

« [...] Mais sache aussi que la poursuite de ce chemin consiste à marcher sans se tourner jamais vers autre chose que Dieu [...]. L'homme a été appelé vers les demeures de la proximité pour soupirer d'amour après Dieu. »[22]

Dans ces cas de figure, le blâme désigne, bien plus que le fait de se mettre volontairement en situation d'être méprisé par les gens, celui, pour le spirituel, de blâmer lui-même sans cesse son « moi », cause de sa vanité et de ses chutes potentielles sur la voie[23]. Certains mystiques musulmans ont adopté pour cela, en transformant sa signification, l'expression coranique *al-nafs al-lawwâma* (75, 2) : l'âme « blâmante », c'est-à-dire qui se blâme elle-même[24].

Dans une telle optique, les malâmatiyya prônaient avant tout la plus grande modestie, invitant leurs adeptes à présenter en société l'image la plus banale possible : à se rendre, en quelque sorte, invisibles[25]. Ils avaient en outre comme principe fondamental de limiter les déplacements et les voyages, par opposition avec les karrâmiyya, dont les personnalités les plus connues menaient une vie de moines mendiants et prêcheurs[26], point commun avec certains ascètes syriaques[27].

20. Pseudo-Macaire, *Homélie* 7, 5, 1, p. 129.
21. Tirmidhî, *ʿIlm al-awliyâʾ*, f. 142.
22. Tirmidhî, *Al-Durr al-maknûn fî asʾila mâ kâna wa-mâ yakûn* f. 41 et *Khatm al-awliyâʾ* p. 131.
23. Ceci correspond en particulier à leur principe nº 7 : « Tenir l'âme en suspicion dans toutes les circonstances, qu'elle marque de l'empressement ou non, qu'elle fasse preuve d'obéissance ou non, et en aucun cas ne l'approuver ni ne prendre son parti » (Sulami, p. 58).
24. Voir à ce sujet un ouvrage qui n'est que partiellement attribuable à Tirmidhî, bien qu'il soit publié sous son nom : Tirmidhî, *Kitâb bayân al-farq bayna al-ṣadr wa-l-qalb wa-l-fuʾâd wa-l-lubb*, p. 80.
25. Ils rappellent dans leur principe 14 la tradition prophétique suivante : « Le mal est déjà là pour un homme quand on le montre du doigt, soit pour une affaire de ce bas monde, soit pour une chose qui concerne l'autre monde. » Sulami, p. 78.
26. C'est précisément le cas de Yaḥyâ Ibn Muʿâdh, évoqué *supra* dans la note 17. Pour plus de détails sur ce groupe, voir ʿAbd al-Qâhir al-Baghdâdî, p. 204-211.
27. Cité par Marijan Molé, Molé 1982, p. 10 : « Le moine errant était un pneumatique. »

Le « combat contre le moi », sa « transfiguration » et la « maternance divine » chez le Pseudo-Macaire et chez Tirmidhî

L'une des plus grandes préoccupations de ces mystiques musulmans était donc le combat contre le « moi » ou âme charnelle (*nafs*), activité qui, depuis des siècles, avait constitué l'un des premiers soucis des moines chrétiens et, en particulier, des syriaques. On le trouve décrit, entre autres, de manière très détaillée dans les œuvres du Pseudo-Macaire et d'Évagre le Pontique, dont les enseignements comptaient parmi les plus répandus au IIIe/IXe siècle, comme l'a noté Robert Beulay[28]. Mais avant de se pencher sur leurs points communs, il importe de présenter de façon succincte la position du Coran sur cette question.

Le combat contre le moi dans le Coran

Tous les mystiques musulmans s'accordent sur le caractère essentiel de cette lutte lorsqu'ils s'expriment à propos du *jihâd al-nafs*[29], le présentant comme « le combat le plus grand » (*al-jihâd al-akbar*). Mais ils s'appuient pour cela sur des traditions attribuées au prophète[30]. Or, il semble essentiel de signaler ici que l'appel au combat contre le « moi » et même, plus précisément encore, à son élimination radicale, la notion de « mise à mort du moi égoïste » est en réalité un thème coranique, qui apparaît de manière particulièrement claire dans un verset qu'aucun commentateur n'a apparemment remarqué, sans doute en raison de l'aspect contraignant de la transmission de la tradition exégétique. Cet appel à l'éradication de l'âme charnelle suit l'évocation de l'adoration du veau d'or par les Hébreux :

28. Beulay 1990, p. 22 : « Jean de Dalyatha s'insère dans la tradition mystique syro-orientale qui, sur le plant primitif constitué par Éphrem, Aphraate, le *Livre des degrés* et les premiers maîtres orientaux de la vie monastique [...] a greffé les apports d'Évagre, de Macaire et du Pseudo-Denys. » Voir également ce qu'en avait dit Antoine Guillaumont : « Évagre est toujours resté chez les syriens, qu'ils fussent monophysites ou nestoriens, le grand docteur de l'ascèse et de la mystique [...] Elle a été commentée et utilisée par Philoxène de Mabboug, vers la fin du Ve siècle et le début du VIe et, un peu plus tard, par les moines mystiques des monastères de Mésopotamie, dont la haute doctrine n'est pas sans avoir influencé, semble-t-il, la grande mystique musulmane apparue peu après. » Guillaumont 1979, p. 212, ch. 12, « Un philosophe au désert : Évagre le Pontique », p. 56.

29. Littéralement : « Le saint combat contre le moi égoïste ».

30. On peut citer, par exemple : « Des troupes rentraient d'expédition et se rendirent auprès de l'Envoyé de Dieu. Il dit : "Vous arrivez pour accomplir le meilleur, vous avez accompli le petit *jihâd* et à présent il vous faut vous consacrer au grand." Quelqu'un demanda : "Qu'est-ce que le grand *jihâd* ?" Il dit : "Le combat du serviteur contre sa propre passion". » Rapporté par al-Bayhaqî, p. 165, par. 373 et p. 198, par. 374.

Exode 32, 19

« Et voici qu'en approchant du camp, il aperçut le veau et des chœurs de danse. Moïse s'enflamma de colère ; il jeta de sa main les tables et les brisa au pied de la montagne. (26) Moïse se tint à la porte du camp et dit "Qui est pour Yahvé, à moi !" Tous les fils de Lévi se groupèrent autour de lui. Il leur dit : "Ceignez chacun votre épée sur votre hanche, allez et venez dans le camp de porte en porte et tuez qui son frère, qui son ami, qui son proche." Les fils de Lévi firent ce que Moïse avait dit et du peuple il tomba ce jour-là environ trois mille hommes. (29) Moïse dit : "Vous vous êtes aujourd'hui conféré l'investiture pour Yahvé, qui au prix de son fils, qui au prix de son frère, de sorte qu'il vous donne aujourd'hui la bénédiction." » *(Moïse prie ensuite pour que Yahvé pardonne au peuple, mais Yahvé lui répond qu'au jour de Sa visite, il les punira pour leur péché.)*

Coran 2, 54

« Moïse dit à son peuple : "Ô mon peuple ! Vous vous êtes lésés vous-mêmes (*ẓalamtum anfusakum*) en préférant le veau. Revenez à votre Créateur et (litt. :) tuez vous-mêmes *ou* entretuez-vous *(version retenue par les commentateurs)* (*uqtulû anfusakum*), *ou, d'après nous :* "tuez vos âmes égoïstes", ce sera meilleur pour vous auprès de votre Créateur. Il reviendra vers vous ; il est, en réalité, celui qui revient sans cesse vers le pécheur repentant ; il est miséricordieux. »

Les premiers commentateurs musulmans, qui n'ignoraient pas la Bible, ont tout de suite établi un rapprochement avec l'ordre donné par Moïse aux lévites d'entrer dans le camp et de tuer par le sabre « qui son fils, qui son frère », suite à l'adoration du veau d'or. Certains d'entre eux ont alors conclu que *uqtulû anfusakum*, litt. : « Tuez vous-mêmes », signifiait : « Tuez les responsables ». Ils sont tombés, de ce fait, dans un double contresens. En effet, il n'est nulle part question, dans la Torah, pas plus que dans le Coran, de « responsables »[31], dans la mesure où tout le peuple ayant adoré le veau d'or selon les deux textes, tous se sont porté tort : (*ẓalamtum anfusakum*). Selon la Torah, ceux qui sont tués le sont en quelque sorte « au hasard », comme des victimes expiatoires, des boucs émissaires, et non pas en raison

31. À l'exception du personnage désigné dans le Coran sous le nom de Sâmirî (Samaritain), une figure de Jéroboam fils de Nabat qui, en l'occurrence, est présenté comme ayant égaré les Hébreux en ayant suivi ce que lui dictait sa *nafs* en mélangeant une poignée de terre de la trace laissée par l'Envoyé avec l'or destiné à fabriquer le veau, de sorte qu'il surgit du feu « mugissant » (Coran 20, 85-88). Mais, ceci étant, chacun est présenté comme responsable d'avoir suivi la voie d'égarement qu'il leur avait montrée. En revanche plusieurs traditions rabbiniques envisagent que certains personnages ou groupes aient pu, effectivement, porter cette responsabilité. Voir à ce sujet GOETSCHEL 1988, p. 273.

d'une quelconque responsabilité particulière. D'autres commentateurs, à la lumière du rapprochement avec le passage biblique, ont interprété *uqtulû anfusakum* par : « entretuez-vous », sens repris, entre autres, par Denise Masson dans sa traduction[32]. Or si, grammaticalement parlant, cette lecture peut paraître acceptable de façon approximative, en réalité le sens précis est : « qu'une partie d'entre vous tue l'autre partie », acception qui a conforté la plupart des commentateurs dans leur référence à la situation décrite dans le texte biblique. En effet, on trouve un peu plus loin dans la même sourate (verset 2, 253) le verbe qui signifie vraiment s'entre-tuer de manière réciproque (*iqtatala*), répété par deux fois, pour désigner les chrétiens qui se sont entre-tués au sujet de la nature de Jésus : « Si Dieu l'avait voulu, ils ne se seraient pas entre-tués ». Le rapprochement textuel n'est sans doute pas fortuit si l'on sait que l'une des règles fondamentales d'écriture du Coran est l'absence absolue de synonymie[33]. Cette règle se vérifie ici par le fait que dans un cas, avec les adorateurs du veau d'or, on a affaire à deux groupes dont l'un tue l'autre, alors que dans le cas des chrétiens envisagé ici, il est bien question de s'entre-tuer, l'action étant totalement réciproque. Néanmoins, cette lecture n'est pas non plus acceptable au regard de l'éthique coranique qui veut que Dieu ne soit pas injuste et n'ordonne jamais de commettre le mal, c'est-à-dire qu'il ne peut en aucun cas ordonner de commettre un meurtre.

Dans cette perspective, certains autres commentateurs ont proposé une troisième lecture, à savoir, littéralement : « tuez vous-mêmes », c'est-à-dire : « suicidez-vous »[34]. Or, outre que le suicide est interdit par la Loi, le verset deviendrait totalement absurde si l'on adoptait ce sens : il inviterait en effet le peuple entier à se donner la mort, ce qui impliquerait alors un

32. Masson 1967, p. 12.

33. Voir à ce sujet notre intervention : « L'abrogation selon le Coran à la lumière des *Homélies pseudo-clémentines* », aux journées d'études IISMM/EHESS, 26-27 novembre 2009 : *Les études coraniques aujourd'hui, méthodes, enjeux, débats,* sous presse dans les actes du colloque.

34. Comme en témoigne la traduction de R. Blachère : « Revenez à votre créateur et tuez-vous. Cela sera mieux pour vous », Blachère 1980, p. 35. Cet auteur donne en note le commentaire suivant : « *uqtulû anfusakum* "tuez-vous". Autre sens fondé sur la même expression dans vt. 79 : tuez-vous mutuellement. Ce sens est le seul reçu par les commentateurs. Ṭabarî dit que les Hébreux, après l'adoration du veau d'or, se divisèrent en deux partis, dont l'un massacra l'autre pour se purifier. Goldziher, au lieu de *uqtulû,* propose de corriger par *aqîlû :* redressez-vous, faites pénitence. » Comme on peut le constater, ce dernier était dans le vrai, mais sans qu'il soit nécessaire, pour arriver au sens qu'il avait saisi, de changer le verbe utilisé par le Coran.

suicide collectif et, fait encore plus absurde, ce suicide aurait pour résultat que « Dieu reviendrait à eux ». Or, une telle remarque détruit à elle seule radicalement cette hypothèse, Dieu ne pouvant dans tous les cas « revenir » que vers des vivants et non pas vers des morts. De plus il y aurait alors, comme dans le cas de « qu'une partie d'entre vous tue une autre partie », dans la réflexion « Ce sera meilleur pour vous », une nuance de sadisme positivement impossible à admettre par le Coran de la part de Dieu.

La seule possibilité qui reste est donc de comprendre *anfusakum*, non pas comme « vous-mêmes » ainsi que pourrait le suggérer par assimilation : (*ẓalamtum anfusakum*), mais comme « vos âmes qui incitent au mal », c'est-à-dire votre égoïsme, votre tendance à suivre vos passions. Ce verset présenterait donc dans ce cas l'exemple parfait du *jihâd al-akbar* (le grand combat, le combat contre le « moi ») dont parlent les traditions attribuées au prophète.

Ce sens est confirmé par l'autre passage coranique consacré à la même thématique (38, 150-153), qui assure que ceux qui se repentent après avoir adoré le veau d'or, même s'ils ont commis de mauvaises actions, bénéficient de la miséricorde de Dieu. Il suffit de rapprocher les deux versets pour saisir clairement ce point :

Coran 2, 54	*Coran 7, 150-153*
« Moïse dit à son peuple : "Ô mon peuple ! Vous vous êtes lésés vous-mêmes (*ẓalamtum anfusakum*) en préférant le veau. Revenez à votre Créateur et tuez votre moi égoïste (*uqtulû anfusakum*), ce sera meilleur pour vous auprès de votre Créateur. Il reviendra vers vous ; il est, en réalité, celui qui revient sans cesse vers le pécheur repentant ; il est miséricordieux." »	(152) « La colère de leur Seigneur et l'humiliation en cette vie atteindront ceux qui ont adoré le veau. Nous rétribuons ainsi ceux qui forgent des mensonges. (153) Quant à ceux qui ont accompli des actions mauvaises, puis qui, ensuite, se sont repentis et ont cru, ton Seigneur leur pardonnera, il est miséricordieux. »

Le détail de la punition est donc donné en 7, 150-153 : colère de Dieu et humiliation en cette vie. Il ne s'agit en aucun cas de donner ou de faire donner la mort, sinon il n'y aurait plus de possibilité de repentir, donc de « retour » vers Dieu, ni de pardon. Ces versets prouvent clairement qu'il ne s'agit ni de se tuer soi-même, ni de tuer ses semblables, puisqu'il serait totalement absurde de dire alors à ce sujet : « Cela serait mieux pour vous. »

Néanmoins, la confirmation complète de ce sens réside encore ailleurs. Dans le cas présent, il s'agit de rapprocher par analogies verbales, cette fois-ci, trois versets dont on comprend mieux comment ils s'éclairent les uns les autres en les présentant en parallèle :

2, 54	*2, 85*	*4, 60*
« Moïse dit à son peuple : "Ô mon peuple ! Vous vous êtes lésés vous-mêmes (*ẓalamtum anfusakum*) en préférant le veau. Revenez à votre Créateur et tuez votre moi égoïste (*uqtulû anfusakum*), ce sera meilleur pour vous (*hadhâ khayrun lakum*) auprès de votre Créateur. Il reviendra vers vous ; il est, en réalité, celui qui revient sans cesse vers le pécheur repentant ; il est miséricordieux." »	(83) « Nous avons fait alliance avec les fils d'Israël : "Vous n'adorerez que Dieu ; soyez bons à l'égard de vos parents, de vos proches [...] (84) Ne répandez pas votre sang. Ne vous expulsez pas les uns les autres de vos maisons." (85) Mais voilà comment vous vous comportez ; certains d'entre vous tuent les autres (*taqtulûna anfusakum*), vous expulsez de leurs maisons certains d'entre vous (*tukhrijûna farîqan minkum min diyârikum*). »	« N'as-tu pas vu ceux qui prétendent croire à ce que nous t'avons révélé et à ce qui a été révélé avant toi ? (64) Si ces gens qui se sont fait du tort à eux-mêmes (*ẓalamû anfusahum*) venaient à toi en implorant le pardon de Dieu et si le prophète demandait pardon pour eux, ils trouveraient sûrement Dieu prêt à revenir vers eux et à leur faire miséricorde. (65) Si nous leur avions prescrit *(sous entendu : Mais nous ne l'avons pas fait car Dieu ne prescrit pas cela)* : "que certains d'entre vous tuent les autres" (*uqtulû anfusakum*) ou bien "sortez de vos maisons" (*ukhrujû min diyârikum*), ils ne l'auraient pas fait, à l'exception d'un petit nombre d'entre eux. Il serait vraiment meilleur pour eux (*lakâna khayrun lahum*) et plus efficace pour leur affermissement de suivre les exhortations reçues.

Si l'on examine attentivement cet ensemble, le premier rapprochement entre le verset 2, 85 et les deux autres semblerait à première vue inciter à comprendre effectivement (*uqtulû anfusakum*) comme : « que certains d'entre vous tuent les autres », puisque l'expression sert à désigner le fait que certains Hébreux ont agi ainsi les uns envers les autres, mais il faut aller un peu plus loin et voir quelle est réellement, selon le Coran, la prescription divine à ce sujet. En effet, il est immédiatement ajouté dans la suite du verset : « Ne répandez pas votre sang », ce qui compte avant tout étant l'ordre effectivement donné par Dieu. Or cette indication est encore confirmée par le verset 4, 65 qui, non seulement reprend l'expression : « Ils se sont fait du tort à eux-mêmes », mais ajoute : « Si nous leur avions prescrit : (*uqtulû anfusakum*) (que certains d'entre vous tuent les autres) ou

bien sortez de vos maisons (*ukhrujû min diyârikum*), ils ne l'auraient pas fait, à l'exception d'un petit nombre d'entre eux. Il serait vraiment meilleur pour eux (*lakâna khayrun lahum*) et plus efficace pour leur affermissement de suivre les exhortations reçues. » De tels actes sont donc définitivement proscrits par Dieu qui n'a jamais donné l'ordre de les accomplir : « Si nous avions prescrit que certains d'entre eux tuent les autres », c'est-à-dire : « Nous ne l'avons pas fait, mais en réalité Nous avons prescrit exactement le contraire (verset 2, 85). Même si cela avait été prescrit, ces gens ne l'auraient pas fait, sauf exception », au contraire de ce que rapporte le texte biblique qui se trouve, en l'occurrence, considéré comme rapportant une invraisemblance[35]. En revanche, les hommes font cela sans en avoir reçu l'ordre de Dieu. C'est-à-dire que ces actes qu'ils refuseraient d'accomplir « à froid » et par simple obéissance si on les leur ordonnait, ils les accomplissent spontanément lorsqu'ils leur sont dictés par leurs passions, parce qu'ils découlent, précisément, de ces passions. Ils n'ont donc rien à voir avec le genre d'actes que Dieu, qui n'est soumis à aucune passion, peut prescrire. Il les interdit d'ailleurs nommément au verset 4, 29 : « Ô vous qui croyez, ne mangez pas les biens les uns des autres sans compensation, sauf quand il s'agit d'un négoce par consentement mutuel. Ne vous entretuez pas, car Dieu a été miséricordieux envers vous » (*lâ taqtulû anfusakum*) au sens où une partie d'entre vous tue l'autre partie. De plus, le verset 4, 65 éclaire ce qui serait meilleur pour les hommes (*lakâna khayrun lahum*) : suivre les exhortations reçues, c'est-à-dire ne pas tuer ses frères, ne pas les chasser de leurs maisons et ne jamais abandonner le monothéisme. La réponse est claire : Dieu ne demande en aucun cas aux hommes de tuer leurs semblables ; au contraire il le leur interdit. Ce qu'il faut faire, et qui est meilleur pour ceux qui se sont porté tort à eux-mêmes, c'est se repentir, exterminer son « moi » passionnel et demander pardon à Dieu.

On retrouve ici le thème coranique récurrent du refus d'attribuer à un prophète (Moïse), mais aussi et surtout à Dieu, une initiative cruelle, en l'occurrence faire tuer toute une partie du peuple par les lévites pour pardonner aux survivants. Le Coran opère donc ici une correction du texte biblique non seulement extrêmement discrète au sens où il ne signale pas, comme dans les d'autres passages : « Ils ont été trompés », « ils ont cru des choses erronées » ou encore « Nous n'avions pas dit telle et telle chose » et « Ils ont substitué une parole à celle qui avait été prononcée »[36],

35. Au sujet de « l'abrogation », correction d'un passage biblique par un passage coranique, voir notre étude sur la question : Gobillot 2009.

36. Voir à ce sujet nos commentaires des versets 2, 102-106 dans le même article, p. 434.

mais également au sens où la signification véritable de *uqtulû anfusakum* apparaît comme devant être découverte par le lecteur après qu'il aura déjoué en quelque sorte la fausse illusion de son interprétation directe par l'épisode biblique des lévites[37]. Le Coran apprend ici à son lecteur que pour le comprendre il ne suffit pas de se référer aux passages bibliques qui correspondent aux thèmes qu'il aborde, il faut aussi prêter une extrême attention aux différences qu'il entend marquer avec eux. Dans ce sens on peut constater que de nombreux commentateurs, dont Ibn Kathîr[38], se sont montrés à propos de ce verset bien meilleurs connaisseurs de la Bible et des commentaires midrashiques que du Coran lui-même[39].

Les modalités du combat contre le moi chez les mystiques

Ce combat se joue, selon Tirmidhî, entre l'âme et le cœur, conformément à un modèle présenté par Évagre le Pontique dans son *Traité pratique*[40], mais surtout dans ses *Kephalaia* : « Des passions nombreuses sont cachées dans nos âmes que, alors qu'elles nous échappent, les tentations vives nous révèlent ; et il faut qu'en toute vigilance nous gardions notre cœur, de

37. On se trouve ici devant l'un des nombreux cas de phrases bisémiques dans le Coran, la lecture souhaitée étant à chercher dans un faisceau d'indices complémentaires figurant dans d'autres versets, comme dans le cas de Salomon au verset 2, 102. *Ibid*., même page.

38. Voir son *Tafsîr,* commentaire du verset 2, 54.

39. Signalons à ce sujet, dans le cadre d'un rapprochement avec la pensée des mystiques chrétiens sur la question du combat contre l'ennemi (grand et petit *jihâd*-s), une référence qui nous a été aimablement communiquée par Vincent Desprez. Il s'agit des *Scholies aux Psaumes* d'Évagre qui interprète ainsi un verset biblique relatif au combat contre l'ennemi : « Nous ne pouvons demander à Dieu que nos ennemis soient tués, mais qu'ils disparaissent en tant qu'ennemis », autrement dit qu'ils se convertissent. Ainsi sur le Ps. 17, 38-39 : « La disparition des ennemis, c'est l'impassibilité ».

40. Pour ce qui concerne la transmission syriaque de cette œuvre d'Évagre le Pontique, voir Hausherr 1931. Voir également l'étude d'Antoine et Claire Guillaumont, sur les versions syriaques de l'œuvre d'Évagre, versions qui, elles, sont conservées, et sont presque aussi anciennes que les versions latines (datant du début du V^e^ siècle). Elles sont particulièrement précieuses pour les ouvrages dont le texte grec original est perdu, notamment pour les *Képhalaia gnostica.* Pour le *Traité pratique,* bien que nous ayons le texte grec, elles n'en sont pas moins utiles. Les auteurs notent également que la version *S1* qui donne le plus grand nombre de manuscrits, à savoir *Le Traité pratique* et le *Gnostique* en un seul livre, est représentée, entre autres, par un manuscrit qui aurait été copié « en 845 des Grecs, soit 534 de notre ère » (Évagre le Pontique, tome I, Introduction par A. et C. Guillaumont, p. 321).

peur que, lorsque survient l'objet pour lequel nous avons la passion, nous ne soyons entraînés subitement par des démons et que nous ne fassions quelqu'une des choses qui sont abominables à Dieu. »[41] Ces passions en effet privent le cœur de sa vision claire selon Tirmidhî, comme selon Évagre :

Évagre

« La colère, en étant agitée, aveugle le voyant, la convoitise d'autre part, en étant mue bestialement, dissimule les objets vus. »[42]

Voir également, chez le Pseudo-Macaire :

« Comme l'obscurité recouvre l'atmosphère, ainsi la puissance de Satan a rempli les cœurs (des fils) d'Adam, et le nuage de fumée recouvre toutes leurs volontés. »[43]

Al-Ḥakîm al-Tirmidhî

« Le bouillonnement des passions produit de la fumée et des nuages, du fait que leur origine est le feu [...]. Si les nuages se dissipent et que tu ouvres les yeux qui sont sur ton cœur extérieur (*fuʾâd*), ta vue se dirige vers Celui qui t'a créé un chemin pour aller vers lui. »[44]

« Lorsque le désir s'approche de l'âme, il entraîne les passions et les résidus de leurs souffles se déposent sur l'âme. Alors on voit s'élever de la poussière, de la fumée et du brouillard, ceci relativement à la mesure de chaque passion. »[45]

Il faut donc sans cesse mener un combat vigilant. C'est dans cette optique que Tirmidhî insiste sur le fait qu'il est nécessaire de pousser le combat contre l'âme jusqu'à l'éradiquer complètement, comme on arrache la souche d'un arbre, en utilisant une image qui figure presque mot pour mot, dans un écrit d'Étienne bar Soudaïli (ou Sudayli) :

Étienne bar Soudaïli (commentateur syrien d'Évagre, m. vers le milieu du v^e^ s.)

« L'intellect, après avoir subi une mort mystique [...] ramène à la vie son âme et son corps, les purifie, les rend brillants et réalise leur unification complète avec lui. Tout le mal subsistant se rassemble alors et prend la forme d'un grand arbre, contre lequel l'intellect se met à lutter, mais en vain brise-t-il et coupe-t-il ses branches, l'arbre repousse toujours, si bien que

Al-Ḥakîm al-Tirmidhî

« Ils (les saints du premier degré) font leur "retour à Dieu" et s'engagent à rester fidèles. Ils observent ce que Dieu leur demande en préservant leurs sept membres corporels : la langue, l'oreille, l'œil, la main, le pied, l'organe de la digestion et celui du plaisir sexuel. Ils rassemblent toutes leurs forces dans ce sens [...]. Leur âme s'apaise alors et leurs sens se calment, mais jamais pour

41. Guillaumont 1952, p. 167.

42. *Ibid*., p. 163.

43. Pseudo-Macaire, *Homélie* 1, 3, 2-4.

44. Tirmidhî, *Nawâdir al-uṣûl fî maʾrifat aḥâdîth al-rasûl*, p. 383.

45. Tirmidhî, *Kitâb al-amthâl min al-kitâb wa-l-sunna*, p. 486.

l'intellect comprend qu'il doit le déraciner pour l'empêcher de pousser et qu'il lui faut par conséquent redescendre pour atteindre le lieu où sont ses racines. »[46]

longtemps, car cette âme, ce "moi" est semblable à un arbre dont les branches repoussent dès qu'elles ont été coupées. [...] Ceux-là considèrent leur situation et comprennent que le danger venant de l'âme doit être combattu en profondeur. Ils décident de couper cet arbre à la racine, mais ayant vu que, même de cette manière, il repoussait, ils saisissent qu'ils ne peuvent être en paix qu'en l'arrachant totalement. »[47]

Néanmoins dans la mesure où, comme le note Bar Soudayli, l'intellect doit redescendre à des niveaux inférieurs pour mener ce combat, celui-ci est appelé à être le plus rapidement possible dépassé. Sans cela l'homme ne progresse pas dans la voie, puisqu'un cœur qui combat le mal reste toujours obscurci par la proximité de l'âme et de Satan.

Évagre

« L'intellect, tant qu'il fait la guerre contre les passions, ne contemplera pas les raisons de la guerre, car il ressemble à celui qui combat dans la nuit ; mais quand il aura acquis l'impassibilité, il reconnaîtra facilement les manœuvres des ennemis. »[48]

Al-Ḥakîm al-Tirmidhî

« Dieu a placé dans la cavité intérieure de l'homme un morceau de chair pourvu de deux yeux et de deux oreilles [...] il a placé les deux yeux sur le cœur extérieur et c'est lui qui a la capacité de vision. »[49] *et :* « Lorsqu'une passion se présente, le cœur, qui est le prince, rassemble ses soldats. »[50]

46. Voir Étienne Bar Sudayli, *Livre de Hiérothée,* III, 2, cité par Guillaumont dans Guillaumont 1962, p. 313. Comme celles de la fumée et du brouillard pour représenter les passions, l'image de l'arbre pour décrire l'âme pourrait bien avoir une origine manichéenne. On en trouve des témoignages, entre autres, dans les *Kephalaia* coptes. *The Kephal aia of the Teacher,* XXXVII, 16, 32 – 23, 13 : « The parable of the Tree » (Le fruit du bon arbre est Jésus splendeur (...) à l'opposé est l'arbre du mal, composé également de cinq qualités intellectuelles à la différence que dans son cas, elles sont dirigées vers la faute et l'obscurité (...) la conduite à tenir consiste à les éloigner l'un de l'autre) ; voir également 30, 12 ; 121-124 ; 247 ; 289. Néanmoins le contexte de son utilisation (le combat contre le « moi ») et les expressions employées (concernant la repousse des branches, puis du tronc de l'arbre et la nécessité de le déraciner) vont dans le sens d'une transmission du contenu du texte de Bar Soudayli à Tirmidhî et non pas du recours à une source commune. N'oublions pas, par ailleurs, que cet auteur, s'il n'hésitait pas à recevoir ses expressions de la spiritualité de la part de chrétiens, n'aurait peut-être pas eu la même attitude vis-à-vis de manichéens.

47. Tirmidhî, *Khatm al-awliyâ᾽,* p. 119.

48. Évagre le Pontique, tome II, p. 673 (ch. 82).

49. Tirmidhî, manuscrit *Al-Durr al-maknûn fî as᾽ila mâ kâna wa-mâ yakûn,* f. 88b.

50. *Ibid*., f. 39a.

Or :

« Les soucis créés par les états de l'âme se répandent dans le cœur et l'occupent. »[51]

C'est pourquoi Tirmidhî, tout comme Évagre, appelle à libérer totalement le cœur du souci de l'âme : « Mon cœur est sans cesse préoccupé à garder mon âme (charnelle). Quand pourrai-je penser au don de Dieu ? Quand pourrai-je purifier mon cœur de toutes ces souillures ? » s'exclame le mystique qui se trouve encore sur le chemin[52].

Les modalités de transfiguration du moi

Cette transfiguration du moi se réalise, en sus de la défiance par rapport aux charismes, à travers le détachement des œuvres, lesquelles constituent, de par la satisfaction qu'elles sont susceptibles d'apporter, le deuxième grand piège de l'âme passionnelle. Dans cette optique, mieux vaut peu d'actes accomplis avec amour que beaucoup d'actes accomplis en vue d'avantages en ce monde. On constate sur ce point aussi un parallélisme remarquable, jusque dans les détails de l'expression, entre Tirmidhî et le Pseudo-Macaire :

Pseudo-Macaire

« Il y a un homme qui possède de nombreuses vertus communes ; pauvreté, jeûnes, veilles : comme il agit pour la gloire humaine et non pour Dieu, il reçoit sa récompense dès ici-bas, car les hommes qui font son éloge, ce sont eux qui sont ses dieux. Et il y en a un autre qui désire être ignoré des hommes et plaire à Dieu : souvent il agit sans réflexion et d'une manière très naïve par rapport à celui qui est exact en tout ; or, parce qu'il agit pour Dieu, le second est agréé par Dieu bien davantage que celui qui agit pour la gloire humaine. »[53]

Al-Ḥakîm al-Tirmidhî

« Lorsque les œuvres pies se présentent, il faut les accueillir en se disant que l'important n'est pas dans leur multiplicité, mais dans le fait de les accomplir avec un cœur sain. Il convient de se rappeler sans cesse que beaucoup de gens ayant accompli peu d'œuvres avec un cœur sincère sont honorés dans l'autre vie, alors que des gens qui en ont accompli beaucoup avec un cœur malade sont frustrés et humiliés. Il faut aussi méditer l'exemple de ceux qui, accomplissant beaucoup d'œuvres avec un cœur malade, dissimulent par là leur amour de la vie de ce bas monde et du pouvoir. »[54]

51. Tirmidhî, *Nawâdir al-uṣûl fî maʾrifat aḥâdîth al-rasûl*, ch. CCLXXI, p. 394.

52. Tirmidhî, *Khatm al-awliyâʾ*, p. 119. C'est pourquoi Tirmidhî invite un malâmati comme Abû ʿUthmân al-Ḥîrî (m. 298/910) à ne pas rester toujours fixé sur l'optique du combat contre le « moi » qui pourrait faire perdre de vue le véritable but, qui est la contemplation avec le cœur. Tirmidhî, manuscrit *Al-Durr al-maknûn fî asʾila mâ kâna wa-mâ yakûn*, f. 140b-141b.

53. Pseudo-Macaire, *Homélie* 21, 3, 2, p. 249. Ce texte est connu seulement en grec.

54. Tirmidhî, *Al-Durr al-maknûn fî asʾila mâ kâna wa-mâ yakûn*, f. 40v.

En effet, ce qui compte avant tout est l'amour qui réside dans le cœur à l'égard de Dieu. Cet amour a été placé à l'origine par Dieu, mais il importe que l'homme le développe en lui-même, car c'est le seul moyen dont il dispose pour rencontrer l'amour de Dieu. Le principe de cette pensée étant la liberté absolue laissée par Dieu à l'homme sur ce point, c'est ce dernier qui doit d'abord solliciter la rencontre. Ainsi, pour l'un comme pour l'autre, la relation d'amour est le fruit d'une démarche qui doit nécessairement venir de l'homme.

Pseudo-Macaire

« Si l'homme ne commence pas par se faire lui-même occasion de salut, en attirant à lui par son propre amour l'amour de Dieu pour lui, la vie et la possession du Bien et de l'unique Beau ne viendra pas en son âme ; là où elle dirige l'amour dont elle est naturellement capable, l'âme attire soit la vie soit la mort. »[55]

Al-Ḥakîm al-Tirmidhî

« L'amour qui apaise est accessible à l'homme par la connaissance (*maʿrifa*) de son Seigneur. Lorsqu'il apprend quelque chose au sujet de Dieu, cette connaissance éclaire le cœur d'amour pour Dieu. Cette première étape de l'amour est celle de la foi (*îmân*). Par la suite le serviteur pourra avoir accès à l'amour que Dieu a réservé à ses saints et à ses bien-aimés. »[56]

« Dieu s'est penché vers les bienheureux qui sont devenus l'objet de son attention. Ils l'avaient saisi, alors Lui, les a saisis. [...] Quant aux malheureux, Dieu ne s'est pas soucié d'eux, car l'attention avait été rejetée par eux. »[57]

Enfin, l'aspirant qui a su se détacher des œuvres peut encore rester prisonnier de son moi sur un point : son désir même d'accéder à la proximité divine. Mais il lui est impossible d'éradiquer par lui-même ce désir. C'est pourquoi cette réalisation incombe à Dieu qui, pour cela, se comporte exactement, selon Tirmidhî, comme une mère avec son enfant.

La parabole de la « maternance divine »

Lorsque le mystique a accompli sa part du chemin qui mène à Dieu, l'initiative est prise par le créateur, qui le sustente et le materne.

Un trait commun tout à fait caractéristique est la manière dont Dieu (chez Tirmidhî), l'Esprit-Saint (chez le Pseudo-Macaire) « nourrit »

55. Pseudo-Macaire, *Homélie* 26, 2, 2, p. 295. Il s'agit de l'*Homélie* 13 de l'arabe TV : Vatican ar. 70 (116r-127r) ; Vatican ar. 80 (112r-116r).

56. Tirmidhî, *Al-Durr al-maknûn fî asʾila mâ kâna wa-mâ yakûn,* f. 8r-8v.

57. *Ibid*., f. 161v-162r.

spirituellement son serviteur à la manière d'une mère qui adopte une progression dans la quantité et la teneur des nourritures qu'elle donne à son enfant :

Pseudo-Macaire

« Tout d'abord, dans les débuts, il nourrit les cœurs de lait spirituel, plein de douceur et d'affection céleste [...]. Ensuite, au fur et à mesure des progrès, de la croissance et du renouvellement de l'âme, il lui donne la nourriture plus solide de l'esprit. »[58]

Al-Ḥakîm al-Tirmidhî

« Dieu agit comme une mère qui donne le sein à son enfant. Lorsque ce dernier a bu à satiété, elle l'éloigne. Or, Dieu qui est plus miséricordieux encore avec son serviteur, lui accorde sa proximité, puis, lorsque la peur qu'elle lui procure devient trop forte pour lui, il l'éloigne, malgré son désir de continuer, en lui disant : "Va et digère d'abord ce festin, car Je sais mieux que toi ce qui est bon pour toi." »[59]

Le second trait commun montre le comportement de l'homme dans sa relation à Dieu comme celui d'un enfant qui a été privé durant un certain temps de la présence de sa mère :

Pseudo-Macaire

« Quand la mère prend l'enfant, il ne se calme pas tout de suite, mais continue de se plaindre jusqu'à ce qu'elle l'ait mis dans ses bras et lui ait présenté le sein pour le nourrir de son propre lait ; et alors les sources du lait se mettent à couler et réjouissent l'enfant. Et de même, le nouveau-né quand il est réconforté, soulevé par la mère et approché du sein, quand il se nourrit avec délices du lait maternel, pleure encore, parce que la mère a tardé à l'attirer à elle et à le consoler, mais l'a abandonné longtemps à son chagrin. »[60]

Al-Ḥakîm al-Tirmidhî

« N'as-tu jamais vu un enfant pleurer lorsqu'il a perdu sa mère ? Il regarde les gens d'un air égaré et se sent envahi par l'isolement du fait qu'il ne la trouve pas. Il ne dort pas et nul ne peut le calmer ; même lorsqu'il a retrouvé le souffle de sa mère, il continue à s'agiter et à crier. »[61]

Pour Tirmidhî, cet acte de pédagogie divine s'adresse à un saint que Dieu a décidé de libérer de ses derniers attachements au « moi », afin de lui permettre d'accéder à sa proximité. Il reprend pour cela presque trait

58. Pseudo-Macaire, *Homélie* 16, 2, 3-4, p. 183, texte que l'on connaît seulement en grec.

59. *Al-Durr al-maknûn fî as'ila mâ kâna wa-mâ yakûn*, f. 143a-143b.

60. *Ibid.*, *Homélie* 27, 3, 2, p. 312-323. Il s'agit de *l'Homélie* 22 de l'arabe TV : Vatican ar. 70 (f. 185r-192r) ; Vatican ar. 80 (f. 146r-150r).

61. Tirmidhî, *Khatm al-awliyâ'*, p. 420-421.

pour trait la description d'une mère qui laisse un long moment son enfant seul, donnée par le Pseudo-Macaire dans un contexte tout à fait comparable puisqu'il s'agit, pour cet auteur, de décrire la situation de la « renaissance » du mystique, s'opérant grâce à un don de l'Esprit-Saint[62]. La correspondance à la fois textuelle et contextuelle relative à ces questions revêt, une fois de plus, un caractère remarquable. En effet, même si l'allégorie de la mère apparaît plus anciennement dans les *Odes de Salomon*[63], il semble que c'est bien dans ces passages du corpus du Pseudo-Macaire qu'il faut voir les premières expressions des descriptions données par Tirmidhî, comme l'indiquent les détails extrêmement précis communs aux deux textes.

Les rapports entre la pensée de Tirmidhî et celle d'Évagre le Pontique sur le plan doctrinal

La plupart des mystiques musulmans des premiers siècles se sont efforcés d'associer la spiritualité et le cheminement vers Dieu, qui constituaient l'essentiel de leur vie intérieure, à une lecture du Coran conforme à leur appartenance à telle ou telle tendance juridique ou théologique majoritaire « orthodoxe ». En revanche, d'autres, beaucoup moins nombreux, mais qui ont laissé un héritage considérable, comme Tirmidhî, ont ressenti la nécessité de présenter un système complet, tenant compte des aspects de la sainteté à tous les niveaux : psychologique, anthropologique et cosmologique, tout en prenant bien entendu soin de le rattacher le plus étroitement possible à des concepts tirés du Coran et de la Tradition prophétique.

Nous nous pencherons ici uniquement sur le cas de cet auteur, dans la mesure où il est le seul mystique musulman à avoir élaboré sa pensée à partir d'un modèle typiquement évagrien. En agissant ainsi, il a constitué, comme l'avaient fait Origène et Évagre avant lui, un système selon lequel, la « montée vers Dieu » des esprits des saints se présente en réalité comme une « remontée » de type pythagoricien qui s'effectue en fonction du choix primordial préexistentiel de chaque individu.

62. Vincent Desprez précise que ce thème figure aussi dans *Homélies* I, 16, 4, 2 s. = *Homélies* II, 10 qui est la 14e de la collection « IV » du ms. Paris grec 973 et du ms. Vatican arabe 84 (f. 221v-224v) et des mss Sinaï arabe 356 et 358, dont les microfilms sont à la bibliothèque de Louvain-la-Neuve. Voir, de plus, *Œuvres Spirituelles, collection III*, Introduction, p. 60.

63. Il s'agit de l'*Ode* XIX : « (1) Une coupe de lait me fut offerte. Je la bus en la suavité de douceur du Seigneur. (2) Le Fils est la coupe, l'allaitant, ce fut le Père, qui s'y allaita, l'Esprit de sainteté », *Odes de Salomon,* trad. Pierre 1994, p. 112-113.

De surcroît, en raison peut-être de sa profonde connaissance personnelle de la mystique syriaque, Tirmidhî a combiné sa notion de la sainteté avec celle de pacte, en fonction d'une configuration que l'on trouve chez Aphraate comme chez Éphrem, selon lesquels le pacte des *bnai qyama* aurait été, précisément, un pacte de sainteté[64]. Ce choix a pu lui paraître conforme à sa foi musulmane dans la mesure où la notion de pacte, fondamentale dans le Coran, avait été l'objet, au cours des deux premiers siècles de l'Hégire, d'un certain nombre de spéculations interprétatives qui avaient ouvert la voie à son adaptation au modèle de pensée de type origénien qu'il a retenu et adapté.

Le pacte selon le Coran

Comme l'a noté Henri Corbin[65], le pacte primordial ou pacte des fils d'Adam du Coran (*mîthâq banî Âdam*), envisagé comme un événement de la préexistence, a été le point focal des méditations des mystiques musulmans en ce sens qu'il a représenté pour eux l'évocation d'une situation particulièrement émouvante : un moment de proximité et de rencontre directe des entités humaines subtiles avec Dieu, une première contemplation que tout un chacun s'efforce, sa vie durant, de retrouver.

64. Une des expressions favorites d'Éphrem pour désigner ceux qui s'engagent dans ce premier monachisme syrien est Fils ou Fille du Pacte. Que savons-nous sur ces Fils et Filles du Pacte (de l'Alliance) ? Qu'ils étaient des personnes menant une vie consacrée et dont le dénominateur commun consistait en ce qu'ils avaient probablement tous prononcé un vœu de chasteté, soit comme *vierges*, soit comme *saints* ; qu'ils vivaient en petits groupes, parfois même les hommes avec les femmes, qu'ils formaient ensemble des communautés domestiques ou de petites communautés religieuses informelles, urbaines ou villageoises, et qu'ils étaient au service de leur église pour la louange divine, l'animation liturgique, la prédication, l'enseignement et la catéchèse, les œuvres de charité. Éphrem, enfin, ne nous dit pas grand-chose sur l'organisation interne des Fils et Filles du Pacte de Nisibe, mais ces chrétiens devaient être intimement liés à la fameuse école de Nisibe fondée par Éphrem et qui s'exila avec lui à Édesse. Voir Dupont 2000, t. 2, ch. V. http://www.scourmont.be/studium/dupont/vol2/chapv.html.

65. Spécialiste à la fois de la pensée chiite et de la gnose mystique en milieu sunnite, Henry Corbin a identifié le pacte primordial, auquel il donnait aussi le nom de *covenant*, du verset 7, 172 à une scène *métahistorique*. Corbin 1971, t. I, p. 52. Voir à ce sujet, également, *ibid*., t. III, *Les fidèles d'amour, shi'isme et soufisme,* chapitre VI, *Le pèlerinage intérieur,* p. 108 : « Lorsque les Esprits saints furent entrés dans la forme corporelle terrestre, tous, en raison de la passion préexistant à cette nouvelle condition de leur être, se mirent à proférer la demande – *Montre-toi à moi.* » (p. 108). Corbin cite là le texte du *Jasmin des fidèles d'amour* de Rûzbehân Baqlî.

Or, cette conception préexistentielle du pacte a été élaborée en réalité à partir d'une lecture totalement extrapolée du Coran qui, pour sa part, ne se montre nullement favorable à la notion de préexistence des entités humaines.

De fait, le pacte ou alliance des fils d'Adam ne revêt dans le texte coranique aucune des deux acceptions que l'on trouve à propos des saints dans le système de pensée de Tirmidhî, à savoir : la préexistence des esprits (ou des cœurs) et la notion d'élection.

Dans le Coran, le pacte des fils d'Adam, évoqué en 7, 172 : « Lorsque ton Seigneur a fait sortir du dos des fils d'Adam leur descendance, il les a fait témoigner envers eux-mêmes : "Ne suis-je pas votre Seigneur ?" Ils ont répondu : "Certes oui !" Ceci afin que vous ne disiez pas : "Nous étions ignorants de cela". Ou que vous ne disiez pas : "Nos ancêtres autrefois étaient polythéistes et nous sommes leur descendance" » a pour fonction de corroborer la notion de *fiṭra*, ou tendance naturelle universelle au monothéisme. Conclu avec les premières générations de descendants d'Adam, il porte sur la reconnaissance de la royauté divine, première étape élémentaire du monothéisme selon une conception judéo-chrétienne antérieure développée, entre autres, dans les *Homélies pseudo-clémentines* et les *Institutions divines* de Lactance[66]. Il a en particulier pour fonction, dans le Coran, tout comme dans ces deux textes, de répondre par avance à une objection des polythéistes, très connue dans la littérature de l'Antiquité tardive : celle du respect des « Pères », les *patria*, avancée pour justifier le fait que l'on reste fidèle à un culte polythéiste qui avait été celui des ancêtres depuis les tout débuts de l'humanité, ainsi que le prônaient les partisans de la théorie evhéméristе. La démarche, commune aux *Homélies*, aux *Institutions divines* et au Coran est de s'opposer à cette conception de la religion en prouvant que le monothéisme a été premier dans l'humanité par le fait que les ancêtres les plus anciens, les premiers Pères, par opposition aux ascendants proches, étaient monothéistes. Une telle précision dispense de se conformer aux erreurs de ces ancêtres proches, lesquels ont dévié par rapport à ce monothéisme des premiers Pères, les descendants directs des fils d'Adam.

Ainsi, en aucun cas le Coran ne présuppose une quelconque idée de préexistence des âmes. Au contraire, il s'oppose clairement à plusieurs reprises à cette conception des choses, ce que les mu'tazilites, théologiens

66. *Homélies pseudo-clémentines*, II, 42, 2, p. 1272 : « Comment un homme pourrait-il donner un maître unique à son âme (littéralement avoir l'âme monarchique) et devenir saint s'il a préjugé qu'il y a de nombreux dieux et non un seul ? » ; Lactance, I, VII, 1, 3, p. 85.

rationalistes de l'islam, avaient parfaitement compris[67]. Dans une telle optique, ce pacte, loin de désigner un engagement individuel différent pour chacun, se voulait de portée universelle par sa correspondance avec la tendance religieuse innée, identique chez tous les hommes.

Le pacte selon les traditions prophétiques et imâmites

Ce sont diverses lectures interprétatives, transmises par les traditions aussi bien sunnites que chiites, qui ont conduit à faire du pacte coranique un événement de la préexistence. Leur point commun est de s'être fondées sur une notion elle aussi totalement étrangère au Coran : celle de prédestination. De surcroît, les motivations qui les ont engendrées présentaient aussi des points communs. Les chiites, partisans de la légitimité de la famille de ʿAlî, insistaient sur le fait que leurs imâms avaient été l'objet d'une élection divine avant même la création d'Adam. De leur côté, les Omeyyades encourageaient la diffusion de nombreuses traditions attribuées au prophète affirmant la prédétermination de toute chose par Dieu, argument sur lequel ils se fondaient pour justifier non seulement le caractère tyrannique de leur pouvoir, mais encore le mode despotique de leur gouvernement[68]. Ce pacte des fils d'Adam finit donc par être présenté dans plusieurs traditions sunnites comme une question purement rhétorique à laquelle tous avaient répondu « oui », mais certains de bon cœur (les vrais croyants) et d'autres de mauvais gré (les infidèles) en fonction d'une distinction établie dès le départ entre eux par Dieu[69].

67. Selon Al-Šarîf al-Murtaḍâ' (IVe siècle) : « Quelques personnes dénuées de perspicacité et d'intelligence se sont imaginé que le sens de ce verset est que Dieu a fait sortir du dos d'Adam toute sa descendance sous forme d'atomes. Cette interprétation se trouve rejetée à la fois par l'intelligence et par le sens obvie du verset. Le Coran dit : "Il a tiré du dos des fils d'Adam" (au pluriel) et non pas d'Adam ; il a dit "de leurs lombes" et non pas "de ses lombes". Il a ajouté "leurs descendants" et non pas "ses descendants" », Al-Šarîf al-Murtadâ', commentaire de VII, 172.

68. Voir à ce sujet Bouamrane 1978, p. 22-26.

69. Comme le pense, par exemple, le théologien al-Aš'arî (m. 935) : « Voici quelque chose qui démontre clairement l'erreur des Qadarites : il s'agit du propos divin se rapportant au *mîthâq*. Le récit provient de l'Envoyé de Dieu : Dieu a frotté le dos d'Adam et en a sorti ses descendants sous forme d'atomes, puis il leur a fait proclamer son unicité et a établi sa preuve devant eux, parce qu'il l'a dit lui-même : "Il les a fait témoigner envers eux-mêmes : – Ne suis-je pas votre Seigneur ? Ils ont répondu : – Certes oui ! Nous sommes témoins ; pour que vous ne disiez pas au Jour du Jugement – Nous étions inconscients de cela". Ainsi, il a établi l'affirmation de son unicité lorsqu'il les a fait sortir du dos d'Adam, en produisant une preuve contre eux s'ils renient ici-bas ce qu'ils ont connu dans le premier état d'atome. Donc, après

Dans les traditions chiites, il se trouve de surcroît présenté comme ayant été précédé par plusieurs autres, dont celui de la reconnaissance de la *walâya* des imâms, c'est-à-dire de leur supériorité et de leurs fonctions de guides spirituels en même temps que temporels. C'est également Dieu qui aurait décrété à ce moment-là, qui serait un fidèle chiite et, donc, serait sauvé, et qui ne reconnaîtrait pas les imâms et serait alors destiné à l'Enfer, le pacte des fils d'Adam devenant dans ce cadre une formalité accomplie plus tard par des êtres dont le destin est, tout comme dans les traditions sunnites, d'ores et déjà scellé[70].

Rappelons-le une fois de plus, toutes ces traditions non seulement ont fait fi de la négation par le Coran de toute préexistence, mais encore ont

avoir reconnu Dieu, ils l'ont rejeté. – Réponse : On dit que le Prophète a prononcé les paroles suivantes : "Dieu a pris une poignée pour le Paradis et une poignée pour l'Enfer. Il a séparé l'une et l'autre. Le malheur domine les réprouvés, tandis que le bonheur domine les bienheureux. Donc tout est prédestiné dans la conscience divine. Sa volonté préside à tous les actes (des créatures) et son vouloir précède tout" », Aš'arî, p. 53. Pour toutes les autres traditions relatives à ces questions, voir Gobillot 2000.

70. Le modèle chiite imâmite traditionnel de la préexistence comporte quatre étapes. Dans celle qui suit directement le jaillissement originel de la lumière unique et double de la prophétie et de l'imâmat ou de la *walâya* sortie de la lumière de Dieu, les douze imâms sont créés dans un monde préexistant sous forme d'entités subtiles de lumière en suspension autour du trône divin. Dans un second temps, d'autres ombres ou particules surgissent dans ce monde préexistant. Il s'agit des « êtres purs » : les anges, futurs habitants spirituels et non humains des cieux et de la terre, les « ombres » des cent vingt-quatre mille prophètes à venir et, enfin, celles des croyants fidèles aux imâms de tous les temps et initiés à l'ésotérique de toutes les religions (par opposition aux musulmans soumis à la religion exotérique). Les entités lumineuses du Prophète et des imâms, premiers créés par Dieu et premiers à avoir reconnu l'unicité et la majesté divines, initient les êtres purs (dont les anges auxquels ils sont supérieurs) aux sciences sacrées. Ces initiés ont auparavant prononcé un premier pacte prééternel au cours duquel ils avaient attesté que Dieu est le Seigneur, Muḥammad son Envoyé, ʿAlî le prince des croyants, et les imâms venant après lui, les gardiens des trésors de la science divine. Dans une étape ultérieure, appelée le « second monde des particules », tous les descendants d'Adam sont créés dans ses lombes. Parmi eux se trouvent à la fois les initiés du premier monde des particules, et tous les autres humains. Le premier groupe surgit du flanc droit d'Adam. Il est nommé « Gens de la droite », le second surgit du flanc gauche ; ce sont les « Gens de la gauche ». Dieu leur ordonne à tous de se jeter dans le feu. Les premiers obéissent et le feu devient pour eux inoffensif ; les seconds refusent et désobéissent. Puis Dieu leur fait prononcer, à tous, le serment de Son unicité, qui correspond au seul pacte connu des traditions sunnites. Ils y répondent unanimement mais restent divisés en deux groupes : les initiés et les simples musulmans. Ces derniers, n'ayant pas prêté le serment de la *walâya*, tomberont dans l'infidélité en dépit de leur nature originelle monothéiste *(fiṭra)* : Amir Moezzi 1992, p. 93.

imposé une pensée déterministe et prédestinationniste que ce texte récuse à plusieurs reprises. Pour en arriver à ce résultat, il a souvent été pris appui sur l'interprétation d'un autre pacte coranique, le pacte des prophètes (3, 81) : « Dieu dit, en recevant le Pacte des prophètes : "Je vous ai vraiment donné quelque chose d'un Livre et d'une sagesse. Voici que vient à vous un prophète, confirmant ce que vous possédiez déjà. Croyez en lui et aidez-le. Êtes-vous résolus et acceptez-vous mon alliance à cette condition ?" Ils répondirent : "Nous y consentons". Il dit : "Soyez donc témoins et moi, me voici avec vous parmi les témoins." » Ce pacte se prête, en apparence, de manière relativement plus facile à une interprétation préexistentielle[71], alors qu'en réalité il s'agit d'un *ordo prophetarum* comme nous avons eu l'occasion de le montrer[72]. De nombreux commentateurs mirent ainsi en avant l'idée que Dieu aurait réuni tous les prophètes à l'état d'entités subtiles avant la création pour leur indiquer qu'ils devaient annoncer la venue de Muḥammad s'ils voulaient être investis de leur mission[73]. Ceci étant établi, ils ont identifié les conditions du pacte des fils d'Adam avec celles qu'ils avaient attribuées au pacte des prophètes et en ont conclu qu'il s'agissait aussi d'un pacte prononcé avant l'animation du corps d'Adam. Les modèles pour cela ne manquaient pas, à commencer par le baptême des intelligences de l'Hermès Trismégiste[74]. S'appuyant sur ces conceptions, on a interprété le texte coranique en disant que tous les descendants

71. Comme l'a fait par exemple Tustarî, p. 68. Voir aussi Bowering 1980, p. 156 : « Le jour du *mîthâq* (le pacte), Dieu a fait sortir du dos de chaque prophète sa progéniture sous forme d'atomes doués d'intellects ». Ce pacte est rappelé dans le Coran en 33, 7.

72. Voir à ce sujet Gobillot 2007, p. 91-117, note 61 : « Dans son *Contra iudaeos paganos et arianos,* XII-XVI, Quodvultdeus (Quodvultdeus, p. 272) en appelle devant les juifs ennemis de Jésus au témoignage de tous les prophètes antérieurs. S'adressant à eux un par un, il leur fait répéter les annonces qu'ils ont faites à propos de Jésus : "Dis, saint Daniel, dis ce que tu as su a propos du Christ... Et toi Moïse, législateur et chef du peuple d'Israël, dis ce dont tu as témoigné à propos du Christ..." ». La différence réside dans le fait que le verset coranique 3, 81 s'adresse avant tout à des chrétiens.

73. Ce pacte est en grande partie à l'origine de la notion de lumière muḥammadienne, dont Tustarî semble avoir été le premier inventeur. Selon lui, Dieu fait conclure un pacte primordial aux prophètes qui acceptent de proclamer Sa suzeraineté et Il les confirme dans leur mission : Bowering 1980, p. 156.

74. Il existe en effet une relation thématique étroite entre les traditions musulmanes qui décrivent le pacte des fils d'Adam comme un événement de la préexistence des âmes et le passage du *Poïmandrès* qui relate un dialogue entre Hermès et son fils Tât : « – Pourquoi donc, ô père, Dieu n'a-t-il pas distribué l'intelligence à tous ? – Il a voulu, ô mon fils, l'établir au milieu des âmes comme un prix à conquérir. – Et où l'a–t-il établie ? – Il en a rempli un grand cratère et l'a fait porter par un messager, lui ordonnant de crier ceci aux cœurs des hommes : "Baptisez-vous, si vous le pouvez,

d'Adam avaient répondu « certes oui » mais sans pour autant être mus par une intention identique, sa disposition intérieure ayant déterminé à la fois le degré de chacun dans l'échelle du salut et dans sa vie religieuse et spirituelle à venir. Ces commentateurs n'omettaient pas d'ajouter qu'il n'y avait jamais eu là de véritable choix, chaque entité ayant été prédéterminée à répondre de telle ou telle manière[75].

Le pacte selon les mystiques musulmans et al-Ḥakîm al-Tirmidhî en particulier

C'est autour de ces bases que se sont développées les réflexions de la plupart des premiers mystiques musulmans, dans la crainte de la réponse intérieure et intentionnelle qu'ils avaient donnée ce jour-là[76]. Tirmidhî a donc certainement disposé de toute la palette des commentaires réalisés autour de cet état de la spéculation au IIe siècle de l'Hégire. Néanmoins, à la différence de nombre de ses contemporains, sa lecture du Coran lui avait permis de saisir, comme l'avaient fait les muʿtazilites, que la pensée de ce texte est totalement opposée à toute notion de prédestination et entièrement axée sur la liberté de choix et la responsabilité humaines. Dans une telle perspective, le système de pensée d'Origène transmis à travers les œuvres d'Évagre tombait pour ainsi dire à point nommé, pour

dans ce cratère, vous qui croyez que vous retournerez à celui qui l'a envoyé, vous qui savez pourquoi vous êtes nés". Et ceux qui répondirent à cet appel et furent baptisés dans l'intelligence, ceux-là possédèrent la gnose et devinrent les initiés de l'intelligence, les hommes parfaits. Ceux qui ne le comprirent pas possèdent la raison, mais non l'intelligence, et ignorent par quoi et par qui ils ont été formés ». Le message est que ceux qui dévient ensuite ne pourront s'en prendre qu'à eux-mêmes. Voir *Hermès Trismégiste*, p. 30.

75. Comme on le trouve dans une tradition rapportée par al-Suddî (128/745) : « Dieu, (après avoir opéré la distinction entre les compagnons de la droite et les compagnons de la gauche) conclut le pacte avec eux tous en leur demandant : "Ne suis-je pas votre Seigneur ?" Ils répondirent tous "Certes oui" (*balâ*), mais une partie d'entre eux obéit de bon gré (*ṭawʾan*) et une autre partie de mauvais gré (*karhan*) » (*Tafsîr* de Ṭabarî, tradition nº 15372, commentaire du verset 7, 172).

76. On peut en donner pour exemple ce récit, rapporté dans l'ouvrage intitulé *ʿIlm al-qulûb*, ouvrage mystique faussement attribué à Abû Ṭâlib al-Makkî : « Un homme a blâmé al-Ḥasan al-Baṣrî parce qu'il pleurait beaucoup et était toujours triste. Il lui a répondu : "Mes pleurs et ma tristesse ont sept causes décrétées par Dieu dans le monde invisible, puis voilées à ses créatures. Il y a deux paroles et deux poignées, deux listes et deux appels, deux positions, deux regards et deux annonces. Dieu a prononcé deux paroles, c'est-à-dire que, lorsqu'il s'est adressé aux atomes par ces mots : 'Ne suis-je pas votre Seigneur ?', un groupe a répondu : 'Certes oui' (*balâ*) et l'autre a répondu : 'Certes non' (*bal lâ*) et je ne sais pas de quel groupe je faisais partie." », *ʿIlm al-qulûb*, p. 94.

lui permettre de réorganiser une construction qui tienne compte de cet élément ontologique essentiel. Il a donc envisagé, en combinant une pensée de type origénien et celle d'Aphraate et d'Éphrem, un pacte au cours duquel aurait été présenté aux entités humaines préexistantes – selon lui, les cœurs, conformément à une pensée comparable sur ce point à celle du Pseudo-Macaire[77] – le choix de la fidélité à l'amour divin ou de son rejet, c'est-à-dire l'acceptation ou le refus de la vocation de sainteté. De plus, excellent lecteur du Coran, il avait saisi également que le pacte des fils d'Adam y est seulement relatif à une déclaration émanant de la tendance monothéiste naturelle de tout être humain qui ne préjuge en aucun cas, en tant que tel, de sa foi ni de son salut[78].

Dans cette perspective, le pacte de la sainteté, différent à la fois du pacte des fils d'Adam et du pacte des prophètes du Coran, se présente chez lui en deux niveaux : le niveau général qui est le choix par les croyants de l'amour minimal qui conditionne la foi du croyant ordinaire, et le pacte spécifique aux saints, celui qui, toutes choses égales, correspond à l'engagement des *bnai qyama* syriaques, c'est-à-dire une vocation de sainteté particulière, à la différence que ceux-ci, par le terme de pacte, faisaient allusion uniquement à leurs vœux en cette vie et non pas à des événements antérieurs ayant pour corollaire la préexistence de l'âme.

Ainsi, selon lui, non seulement le pacte de la *walâya* a concerné tous les hommes, mais encore il a été proposé par Dieu dans le cadre d'une liberté et d'une responsabilité totales, condition essentielle aussi bien pour Origène que pour Évagre et leurs disciples, seule mouvance chrétienne de l'Antiquité tardive dans laquelle on trouve réuni cet ensemble d'éléments doctrinaux.

Tirmidhî donne ainsi une acception nouvelle au pacte de la sainteté, en le reliant, mais aussi en le différenciant des deux pactes coraniques : celui des prophètes et celui des fils d'Adam. Ce dernier, qui concerne selon lui simplement la reconnaissance de la suzeraineté divine, est en effet insuffisant pour induire une foi qui est, fondamentalement, acte d'amour. C'est pourquoi la réponse, secrète et intentionnelle, que chaque

77. Qui accorde une place essentielle au cœur, bien que, comme l'a noté Vincent Desprez, il contrebalance cette tendance par celle qu'il confère à l'esprit/intellect. Voir à ce sujet Pseudo-Macaire, Introduction, p. 59 et également : *Homélie* 7, 2, 2-4 et *Homélie* 26, 4, 3 et p. 304, note I.

78. Un passage de *Nawâdir al-uṣûl* laisse même supposer qu'il envisage l'idée que ce pacte s'adresse dans ce texte en réalité à des hommes adultes et pourvus de toute leur raison, non pas dans la préexistence, mais en ce monde même. Tirmidhî, *Nawâdir al-uṣûl fî maʾrifat aḥâdîth al-rasûl*, ch. 64, p. 85-86.

être lui donne n'est autre que le résultat de ses choix antérieurs et leur confirmation en ce monde. Ces choix antérieurs sont précisément ceux du pacte des *awliyâ'*, alliance nouée dans la préexistence, qui met en jeu l'amour et concerne à la fois la *walâya ʿâmma* (la sainteté générale ou sainteté de tous les croyants) et la *walâya khâṣṣa* (la sainteté particulière, vocation spécifique de certains êtres). Il décrit dans son *Khatm al-awliyâ'* les deux modalités de ce pacte : « Le premier est le pacte des unitaires en général et il s'agit du pacte de l'unicité (*tawḥîd*). Ils s'élèvent avec leur cœur jusqu'à atteindre ce qui est en Lui. Quant aux deux autres catégories, les prophètes et les saints de la sainteté particulière, leur cœur est "saisi" et enlevé par Dieu jusqu'auprès de Lui. Les premiers (la grande masse des croyants (*al-ʿâmma*), les ascètes, les adorateurs de Dieu, les pieux et ceux qui s'efforcent de se perfectionner) restent attachés à la terre et au combat contre le "moi". Les autres sont des êtres "du trône divin". Ils ont affiné leur "moi" et la porte du royaume céleste leur a été ouverte [...]. » Ceci étant établi, Tirmidhî décrit la différence entre le pacte des prophètes et celui des saints, qui porte sur les voies de la réception de l'agrément divin à leur égard : « Les prophètes reçoivent la confirmation de Dieu par la voie de la révélation (*waḥyî*). Il la leur présente et ils la reçoivent avec leur esprit (*rûḥ*). Quant aux saints, ils reçoivent cette confirmation par la voie du Vrai (*al-ḥaqq*) (entité équivalente à l'Esprit-Saint). Il la présente à leur cœur (*qalb*) et ils la reçoivent par la *sakîna*. »[79] Enfin, comme pour compléter ce parallélisme, il ajoute que la *walâya* particulière doit être couronnée par un sceau, comme la prophétie l'est, selon le Coran, par un *khatm* (33, 40), « Muḥammad n'est le père d'aucun homme parmi vous, mais il est l'envoyé de Dieu et le sceau des prophètes. Dieu connaît parfaitement toute chose. »

De plus, en faisant de l'amour le seul enjeu des choix humains dans la préexistence, Tirmidhî en a fait également le fondement ontologique de toute liberté et la substance de tout ce qui a une existence réelle, cette substance d'amour n'étant autre que Dieu lui-même, comme on l'a vu plus haut.

En résumé, tous les hommes sont concernés par le pacte de la foi ou de la sainteté générale, qui s'adresse au cœur, mais tous n'accèdent pas au degré minimal d'amour nécessaire pour être vraiment unitaires. C'est pourquoi le pacte des fils d'Adam, en dépit de son universalité, consiste à reconnaître seulement la royauté divine, attitude innée commune à tous, mais qui ne préjuge en rien de la foi[80]. Les prophètes, quant à eux,

79. Tirmidhî, *Khatm al-awliyâ'*, p. 389-390. La *sakîna* est une modalité de la présence divine imminente.

80. Alors que dans le Coran, ce monothéisme naturel est suffisant en soi. Il représente l'islam originel.

ajoutent à la réalisation de la foi le pacte de la prophétie et les *awliyâ'* de la sainteté particulière, une modalité complémentaire de celui de la *walâya* générale, qui correspond à un surcroît d'amour. Certes, les prophètes ont eux aussi part à cette modalité particulière du pacte de la *walâya*, mais elle ne leur est pas spécifique et, de plus, ils n'accèdent pas à tous ses degrés, les *awliyâ'* ayant leur sceau qui, par définition, n'est pas un prophète à part entière, bien qu'il en possède presque toutes les caractéristiques. Sa voie de communication avec Dieu est en effet autre, à savoir le *ḥadîth*, discours céleste reçu directement dans le cœur.

Ainsi tous les hommes dans leur état premier de création sont donc croyants par essence et possèdent toutes les prédispositions à l'être ensuite en ce monde, mais ils peuvent détériorer leur foi par les mauvais choix effectués dans la préexistence, lors du premier pacte, celui de la *walâya*, correspondant à la toute première situation des entités humaines, avant même de se présenter au pacte coranique des fils d'Adam.

L'originalité de cette pensée consiste à avoir adapté le modèle origénien à un système de la sainteté musulmane en cours d'élaboration et selon lequel le parangon de la sainteté était jusqu'alors, dans le sunnisme, le calife Abû Bakr. Celui-ci, doté du titre de pôle (*quṭb*) qui très tôt semble avoir été combiné avec le système des *abdâl* (peut-être dérivé tardivement du modèle des « immortels », la garde des souverains achéménides), représentait le premier titulaire d'une fonction destinée à être toujours occupée, tout pôle disparu étant immédiatement remplacé. Avec sa notion de *khatm*, Tirmidhî va être le premier à évoquer l'existence d'un sceau unique dans toute l'histoire de l'univers, sceau qui, au niveau de la sainteté qui est son domaine spécifique, sera supérieur à tous les autres saints et, donc, par conséquent, à tous les prophètes, y compris Muḥammad, alors que dans le domaine de la prophétie, il se situe juste au-dessous du degré des prophètes[81]. On comprend que cette pensée ait soulevé à l'époque non seulement de vastes interrogations, mais encore des réactions assez violentes de la part de nombreux *ulémas*[82].

81. Tirmidhî, *Khatm al-awliyâ'*, p. 368.

82. Tirmidhî fut, comme en témoigne sa biographie, mais aussi les récits des hagiographes, traduit devant les tribunaux spécialement en raison de la diffusion de son *Khatm al-awliyâ'* ; voir à ce sujet Tirmidhî, *Buduw sha'n al-Ḥakîm al-Tirmidhî,* p. 18.

L'adaptation de la pensée d'Évagre

Tirmidhî semble avoir adapté le système d'Évagre en restant relativement fidèle à ses articulations principales, comme le montre la présentation qui suit, élaborée sous forme de tableau pour plus de clarté :

Résumé de la pensée d'Évagre par A. Guillaumont

« Au commencement existait une hénade formée de l'ensemble des êtres raisonnables (*logikoï*) intellects purs. Ils avaient été créés égaux entre eux pour connaître Dieu, l'intelligible par excellence, c'est-à-dire en vue de la science essentielle du Verbe, et pour être unis à Dieu [...]. Par suite d'une négligence des intellects qui se sont relâchés dans leur contemplation de la science essentielle, il s'est produit une rupture de la hénade primitive : ce fut le "mouvement" ou plus exactement le mouvement premier par lequel l'intellect se détourna de l'Unité et qui eut pour effet, non seulement de faire cesser l'union de l'intellect avec l'Unité et, par là, de lui faire perdre la science essentielle, mais aussi de briser l'union des intellects entre eux et d'introduire parmi eux la distinction. En effet, les intellects ont connu un sort différent selon leur degré

Résumé de la pensée d'al-Ḥakîm al-Tirmidhî

Tirmidhî, comme Évagre, envisage plusieurs « jours » ou étapes dans la préexistence : le jour du Tout Commencement (*yawm al-badʾ*) dans lequel tous les cœurs se trouvent dans l'état de contemplation première [83], puis les décrets, divisé en deux : le jour de l'attention des cœurs (*yawm al-bâl*) qui correspond au moment de liberté au cours duquel les cœurs se détournent plus ou moins de la contemplation première [84] et le jour des décrets à proprement parler (*yawm al-maqâdîr*) au cours duquel les cœurs, plongés dans l'argile qui servira à créer Adam, expriment les choix qu'ils ont faits et reçoivent en conséquence les enveloppes charnelles qui leur correspondent. Enfin, le jour du pacte à proprement parler, qui correspond au pacte coranique, où chacun ne fait que réaffirmer intérieurement (au niveau de l'intention) ses choix du jour de l'attention des cœurs tout en prononçant

83. Tirmidhî en donne la description suivante : « Semblables à des chevaliers spirituels, ils sortent leurs épées dorées par l'amour et polies par la fidélité et proclament leur foi, devenant par là même uniques au sein de la création », Gobillot 1996, p. 80-81 et 246-247.

84. « L'attention du cœur est apparue le jour où Dieu a manifesté les décrets et où il a créé sa créature dans les ténèbres (...). Ils (les croyants) ont été éloignés de lui, mais dans cet éloignement, ils sont restés tournés vers lui. Ils avaient, tout comme les polythéistes, la reconnaissance naturelle par la *fiṭra* (la conception monothéiste originelle de l'homme) mais grâce à l'attention du cœur, il leur est resté une connaissance (de Dieu) et c'est cette attention qui les a différenciés des polythéistes qui, eux, ont été éloignés loin de cette lumière de la bonne direction que les unitaires ont conservée car ils ont été constants dans leur attention ce jour-là. » Tirmidhî, *Al-Durr al-maknûn fî asʾila mâ kâna wa-mâ yakûn*, f. 161v-162r. Ce jour-là, les hommes ont reçu les dons à la mesure de l'élévation de leur volonté propre au niveau de la Volonté divine en toutes circonstances. Ils ont trouvé la douceur de la volonté divine et elle est devenue la volonté de leurs cœurs. » Tirmidhî, *ʿIlm al-awliyâʾ*, f. 12. Tout cela s'est produit parce qu'ils l'ont regardé ; alors lui, les a regardés.

de déchéance, degré correspondant à une plus ou moins grande ignorance vis-à-vis de Dieu. Ces intellects déchus de l'Unité sont devenus des âmes. »[85]
Ces intellects se répartissent en trois catégories : anges, hommes et démons.[86] sa reconnaissance de la royauté divine[87]. Ces intellects sont répartis en trois catégories : croyants, hypocrites et incroyants[88]. Les croyants à leur tour se divisent eux-mêmes en deux catégories : les simples croyants qui participent de la sainteté générale et ceux qui sont caractérisés par la sainteté particulière, qui peut les conduire jusque dans les plus hautes demeures de la proximité divine.

Jusqu'à ce point, les deux systèmes sont assez peu différents du platonisme et du néoplatonisme qui auraient pu être des sources communes[89]. L'intérêt vient du fait qu'au-delà de cette première définition, l'analogie particulière entre les deux doctrines se poursuit :

85. Guillaumont 1962, p. 37-38.

86. « Selon le degré des êtres et la nature des corps, s'échelonnent différents types de contemplation : la contemplation épaisse des démons et des hommes impies, la "contemplation naturelle seconde" des hommes qui se livrent à la *praktiké* en luttant contre leurs passions, la "contemplation naturelle première" qui est l'état angélique, enfin, la science de l'Unité, celle des intellects totalement purifiés. » Guillaumont 1962, Introduction, p. 38.

87. « Le Jour du pacte, tous les adamites ont reçu la connaissance de Dieu et l'ont acceptée. Puis il les a placés en face de lui et ils lui ont exprimé chacun individuellement son acceptation. Il a agréé la reconnaissance venant des unitaires et a refusé la reconnaissance des autres. Les unitaires (ceux qui étaient restés fidèles à l'attention portée à Dieu lors du premier pacte) ont trouvé un réconfort dans son agrément. Les autres se sont éloignés de lui pour aller vers l'ennemi. » Tirmidhî, *Al-Durr al-maknûn fî as'ila mâ kâna wa-mâ yakûn*, f. 19r.

88. « Tous les hommes, sans exception, ont été créés comme des étoiles brillantes, puis ils ont été privés de cette luminosité et placés dans les ténèbres durant cinquante mille ans. C'est durant ce temps qu'ils se sont eux-mêmes répartis en trois catégories relativement aux réflexions qui ont été les leurs pendant cette attente. Ils étaient alors enfouis dans la terre avec laquelle Dieu avait prévu de créer Adam. Les uns ont dit : "Celui qui nous gouverne, sa royauté ne durera pas car il n'en est pas digne. S'il n'en était pas ainsi, il ne nous aurait pas abandonnés ainsi, comme une chose oubliée." Ceux du deuxième groupe ont dit : "Il nous a laissés ici. Nous attendrons donc de voir ce qui va se passer et ce qu'il va nous manifester relativement à son ordre." Ceux du troisième groupe ont dit : "Notre Seigneur qui nous gouverne est éternel. Il nous place où il veut. S'il le veut, il nous place dans l'obscurité et s'il le veut, il nous place dans la lumière." Les premiers ont fait preuve de mécréance (*kufr*), les deuxièmes ont montré de l'hypocrisie (*nifâq*) et du doute (*šakk*), les troisièmes ont tendu les mains de leur cœur pour s'attacher à Lui. » Tirmidhî, *Nawâdir al-uṣûl fî ma'rifat aḥâdîth al-rasûl*, p. 417.

89. On trouve par exemple dans le *Phèdre* l'affirmation que toutes les âmes n'ont pas réussi à réaliser la contemplation des idées, qu'elles n'ont pas contemplé le même

Évagre

« Tout ce qui a été produit a été produit en vue de la science de Dieu, mais parmi les êtres, les uns sont premiers et les autres seconds. Plus ancienne que les êtres premiers, est la science et plus ancien que les êtres seconds, est le mouvement. Avant la création seconde, qui a pour effet de placer les êtres dans les corps, se produit le "jugement premier" dont le résultat est l'attribution à chaque intellect déchu du corps et du milieu de vie qui lui convient : "Le jugement de Dieu est la genèse du monde, auquel il donne un corps selon le degré de chacun des êtres raisonnables." »[90]

« Ce corps, plutôt qu'une prison, est un refuge. Il est indispensable pour la *praktiké* par laquelle on obtient l'impassibilité ou santé de l'âme et on accède à la science spirituelle. »[91]

Al-Ḥakîm al-Tirmidhî

« Le décret divin (*qaḍâ'*) est l'exécution de l'ordre divin (*amr*). Au Tout Commencement, il s'agissait d'une science (*'ilm*) [...]. La première contemplation est issue directement de cette science : si Dieu veut guider le cœur de l'homme, il le plonge dans la miséricorde, puis il le lave et le guide, c'est-à-dire qu'il l'étend au moyen de la lumière du Bon Vouloir, puis Il le fait vivre par la lumière de la Vie, puis il lui donne la connaissance par la lumière de la connaissance, puis il lui confère l'intellect par la lumière de l'unicité, le sauve par la lumière de l'amour et l'apaise par la lumière de la splendeur. C'est cet apaisement qui est la sérénité (*tu'ma'nîna*). »[92] *(Cet état est celui des êtres premiers).*

« Le jugement divin (premier) se fait au moment des décrets, après que chaque groupe s'est exprimé lors de la seconde partie du jour des décrets. »[93]

nombre d'idées et qu'elles ne les ont pas toutes contemplées pendant le même temps. Voir à ce sujet Robin 1964, p. 123. Voir aussi Grillmeier 1987, p. 235 : « Platon semble être à l'origine de la doctrine selon laquelle la réincarnation correspond au degré de culpabilité. »

90. Guillaumont 1962, p. 245.

91. *Ibid.*, p. 112.

92. Tirmidhî, *'Ilm al-awliyâ'*, f. 139. La première contemplation est issue directement de cette science : si Dieu veut guider le cœur de l'homme, il le plonge dans la miséricorde, puis il le lave et le guide, c'est-à-dire qu'il l'étend au moyen de la lumière du Bon Vouloir, puis Il le fait vivre par la lumière de la Vie, puis il lui donne la connaissance par la lumière de la connaissance, puis il lui confère l'intellect par la lumière de l'unicité, le sauve par la lumière de l'amour et l'apaise par la lumière de la splendeur. C'est cet apaisement qui est la sérénité (*tu'ma'nîna*).

93. « Les premiers ont vu leur bouche se remplir de la terre dans laquelle ils étaient et on leur a dit : "Qu'avez-vous vu de Moi pour m'oublier au point de dire que je suis indigne et que je perdrai la royauté ?" Cette parole a été comme un sceau sur leurs cœurs et c'est d'eux que Dieu a dit : "Dieu a mis un sceau sur leurs cœurs" (Coran 2, 7). Or le sceau ne peut jamais être enlevé. Ceux du deuxième groupe ont douté. Ils sont les adeptes du dualisme (*zandaqa*). Leur cœur n'a pas eu la certitude et n'a pas été assuré. Cette terre s'est émiettée sur les bouches de leurs cœurs de telle sorte qu'une fois, ils acceptent Dieu et une autre fois, ils prêtent attention à leur "moi". Ce sont ceux dont il est dit : "Ils ont des verrous sur le cœur" (Coran 47, 24). Contrairement au sceau, le verrou peut être enlevé si Dieu le veut. Ceux du troisième

Il existe néanmoins entre ces corps des différences exprimées en matière de lourdeur et d'épaisseur : « On dit que sont en haut ceux qui possèdent des corps légers, et en bas ceux qui possèdent des corps lourds, et au-dessus des premiers, ceux qui sont plus légers qu'eux, mais au-dessous des seconds, ceux qui sont plus lourds qu'eux. »[94]

« Gloire à celui qui sanctifie toutes choses par son Esprit. L'esprit est le commencement des noms, il est le début de la création et le début des vivants. Tout ce qui respire, respire par cet esprit car il est l'origine de la création. Tirmidhî a dit : Il n'est aucune chose qui ne proclame Sa louange afin qu'ils reconnaissent la transcendance du maître des mouvements qui confère tous les mouvements pour perpétuer leur vie. En effet, ce sont des mouvements qui ont donné naissance aux désobéissances, à la légèreté par rapport au droit de Dieu ainsi qu'à l'abandon de Sa glorification [...]. Les créatures sont sorties du Saint, saintes, puis elles ont été souillées par les choses périssables. Si elles Le sanctifient, la beauté qu'elles avaient reçue reste avec eux en dépit des souillures. S'il n'en était pas ainsi, la sainteté serait perdue pour eux. Ils perdraient la bonté et la beauté des choses. Le bienfait de *subḥân,* la formule : "gloire à Dieu", vient de la vie de toute chose par Sa glorification car la vie a commencé avec les mouvements. Or, Dieu transcende les mouvements. Lorsqu'est apparu le mouvement de la créature, sont apparues les fautes et l'audace. Dieu les a alors exhortés à Le glorifier. »[95]

groupe ont vu leur cœur touché par les mains de Dieu et Il a dit : "Vous êtes à moi, que vous accomplissiez ou non (des œuvres)". Ceux qui ont été touchés par la main droite sont les saints. Ceux qui ont été touchés par l'autre main constituent la masse des unitaires. Il les a accueillis et les a placés dans sa paume : "Ceux-là, la foi a été écrite dans leur cœur" (Coran 58, 22) », Tirmidhî, *Nawâdir al-uṣûl fî maʾrifat aḥâdîth al-rasûl*, p. 417.

94. Guillaumont 1962, p. 108.

95. Tirmidhî, *ʿIlm al-awliyâʾ,* f. 142. Pour corriger les effets néfastes du mouvement inhérent à la vie et, de ce fait, inéluctables, Dieu a offert aux hommes un outil capable de rendre compte, par sa structure même, de ce mouvement, au moyen des verbes, qui rendent compte du mouvement, alors que les substantifs désignent des objets immobiles, figés. L'explication que Tirmidhî donne là lui permet au passage de rectifier l'interprétation souvent donnée au verset coranique sur l'apprentissage du langage par Adam : plusieurs commentateurs l'expliquent comme le fait qu'Adam

Tirmidhî établit ainsi, comme Évagre, une relation entre l'épaisseur de la nature corporelle et la plus ou moins grande subtilité spirituelle :

« Il y a (selon Jésus) deux sortes de serviteurs : celui qui naît libre et généreux, dégagé des passions, ouvert, d'une nature douce. Il a été créé pur, son esprit est limpide et en harmonie avec son argile [...]. La mère qui a donné naissance à un enfant dur (*kazz*) constate qu'il a des difficultés à vaincre ses passions du fait de la rigidité de son argile, de sa rudesse, de sa résistance et de sa sécheresse. Son caractère est trouble, ainsi que son esprit car ce dernier fonctionne dans le corps conformément à cette épaisseur. »[96]

C'est, selon Évagre, lorsque les *logikoï* se sont détachés de la contemplation de l'Unité, produisant ainsi un mouvement qui a entraîné leur dispersion, que, par un bienfait de la providence divine, a eu lieu la « création seconde » qui a joint chaque intellect déchu à un corps et l'a établi dans le monde en rapport avec son degré de chute. Dans ces corps, les intellects déchus pourront bénéficier de la qualité de contemplation propre à l'état de chacun et ils auront la possibilité de remonter, palier par palier, en passant progressivement d'un corps plus épais à un corps plus subtil, de retourner

a seulement reçu les noms des choses ; en fait, il s'agit, selon lui, du langage dans sa totalité et non pas ce que l'on désigne couramment par « noms ». En effet, il faut, pour agir sur le mouvement, pouvoir le « figurer » au moyen d'un langage adapté, propre à en rendre compte. Cette maîtrise de la langue et de toutes ses implications est, précisément, l'objet de la science des saints. Dans une telle optique, Tirmidhî interprète cette connaissance du langage à partir de son système adapté de celui d'Évagre le Pontique, comme une aptitude à connaître non seulement les noms, qui désignent des objets fixes, mais les verbes, aptes à rendre compte du mouvement. Or, le mouvement est ce qui a constitué l'origine de la création et qui comporte un double aspect : positif et négatif. Positif en tant qu'il est à l'origine de toute vie, négatif au sens où la création a impliqué un éclatement de la monade primitive, une désunion. Or, Adam, par sa connaissance du langage qui rend compte du mouvement, devient apte à reconduire, suite à son repentir, par ce langage même, la création vers l'unicité première. En effet, le langage qui lui a été conféré et qui est aussi celui des patriarches antédiluviens, est antérieur à Babel, c'est ce qui le rend propice à réaliser cette unité, ce qui est le but du Coran à travers la langue arabe.

96. Tirmidhî, *Al-Durr al-maknûn fî as'ila mâ kâna wa-mâ yakûn,* f. 30r-30v.

vers l'état de contemplation qui était le leur à l'origine, lorsqu'ils étaient, au tout début, des intellects premiers. La différence entre les deux systèmes est que, selon Tirmidhî, il n'y a pas d'apocatastase à la fois complète et générale, comme chez Évagre et ses disciples[97], ni de métensomatose[98], mais divers « moments » de la marche vers le salut, échelonnés dans le temps en fonction de l'épaisseur des natures acquises par les cœurs. Le dernier acte se joue, pour ceux qui étaient allés jusqu'à « briser leur cœur », en Enfer, où il est « refondu »[99]. Ainsi, tous les cœurs subtils (êtres premiers)

97. A. Guillaumont précise en effet que, si l'on se réfère à l'eschatologie d'Étienne Bar Soudayli, qui illustre les ultimes conséquences de celle d'Évagre, fondée comme elle sur I Corinthiens 15, 25-28, on voit que le septième jour « s'achève par une restauration, une apocatastase complète, les réprouvés et les démons étant rétablis dans le même état que les anges et les justes et en quelque sorte confondus avec eux », *Kephalaia gnostica* VI, 27 ; VI, 33 ; II, 17 ; GUILLAUMONT 1962, p. 323 et 116-117.

98. A. Guillaumont fait remarquer que : « Entre le premier jugement et le jugement dernier, il s'insère, pour Évagre, toute une série de jugements. La remontée des intellects vers la Trinité se fait par paliers successifs et, à chaque étape, c'est-à-dire à l'entrée dans un corps et dans un monde nouveaux, se situe un jugement, dont le Christ est, comme pour le premier et comme pour le dernier, l'agent », GUILLAUMONT 1962, p. 246.

99. Il y est dit que, pour être refondus, les cœurs, comme l'acier, ont besoin d'eau : « Nous trouvons que l'eau du couteau s'en va, ainsi que son tranchant, à force d'avoir été utilisé pour couper beaucoup de choses. Lorsqu'il en est ainsi, même quand il est aiguisé sur la pierre à aiguiser durant un moment, il ne coupe qu'un peu et revient ensuite à son état ancien. Ceci vient du fait que son eau s'en est allée, ainsi que son tranchant. Il en est de même du cœur. À force d'être occupé par les choses de la vie de ce bas-monde, son eau et son tranchant disparaissent. Lorsque tu lui apportes tes conseils, il reprend son tranchant durant un moment, mais si tu manges, dors et qu'il se mêle encore aux choses de ce bas monde, son tranchant s'en va et il perd la solidité qu'il avait acquise au moment où il a reçu le conseil. Il a besoin d'être soigné, tout comme le couteau que l'on répare en le chauffant dans le feu, puis en le plongeant dans l'eau, puis en l'aiguisant avec la pierre à aiguiser. » Or, eau et feu ne se trouvent réunis qu'en Enfer. Tirmidhî, *Kitâb al-Ṣafâʾ*, f. 79v. La conséquence de cette refonte sera une sortie de l'Enfer. Tirmidhî décrit sous un autre angle l'effet de l'eau de la miséricorde qui répare les cœurs brisés : « La vie des Gens de l'Enfer provient des eaux ayant servi à la purification des gens du paradis lorsqu'ils boivent de l'eau de la vie à la porte du paradis, de sorte que se détachent d'eux les souillures spécifiques des humains, les maladies, les épreuves et les blessures. Ces eaux [usées] s'écoulent vers la porte de l'Enfer et ses habitants en boivent jusqu'à ce qu'elles leur confèrent la vie. Ils ne trouvent pas l'apaisement grâce à cette eau. Dans cette vie qu'elle leur confère, réside la douleur de la vie et non pas son agrément ; elle n'est ni vie, ni mort. Or, ce séjour face à Dieu, dans la nudité et la soumission, est la plus dure des punitions. Il s'y trouve la peur, la terreur et la honte de celui qui est mis à mort en Enfer. Le feu brûle son corps mais, en même temps, la Miséricorde

finissent, par le biais de la Miséricorde divine, par accéder au paradis qui est le degré le plus bas de la « remontée ». Comme chez Évagre, cette miséricorde s'étend à toutes les communautés[100]. Ainsi, tous les cœurs effectuent, chacun à sa mesure, un « retour au Tout Commencement »[101] qui est la définition même de l'apocatastase, bien que tous ne soient pas appelés à retrouver la totalité et la perfection de cette contemplation première qui est proximité divine absolue, seuls pouvant accéder à la situation parfaite des « Décrets » les saints des degrés les plus élevés.

C'est, pour finir, la présentation du Christ chez Évagre, dont la situation correspond presque point par point à celle du sceau de la sainteté chez Tirmidhî, qui constitue l'élément commun le plus remarquable entre la variation origéniste du premier et son adaptation en vue du système de la sainteté par le second :

Évagre	*Al-Ḥakîm al-Tirmidhî*
Pour Évagre, un seul intellect est resté immuable dans sa contemplation et dans son amour à l'égard de Dieu (point qui le distingue de toutes les autres pensées de type origénistes). Cet être est le Christ, qui a reçu en lui toute l'Unité ainsi que le « jugement des êtres raisonnables ». C'est donc lui qui a présidé à la « création seconde », élaborée selon sa science de la contemplation spirituelle des êtres[102] du fait qu'il a vu la nature première des êtres raisonnables qui n'est autre que	Pour Tirmidhî, un cœur préexistant est resté, plus que tous les autres, totalement fidèle à sa contemplation. C'est le *Khatm al-awliyâ'*, le sceau de la sainteté, Seigneur des saints, dont il ne révèle nulle part, à notre connaissance, l'identité. Il précise seulement qu'ayant été « le premier dans le Tout Commencement et le premier dans les Décrets »[103], sa caractéristique est d'être le garant (*amîn*) des habitants de la terre, celui qui reconduit les créatures sur leur voie[104].

divine l'enveloppe. Il ne cesse de réclamer par elle son salut et sa libération jusqu'à ce que Dieu la lui accorde. Alors, Il l'envoie (litt. "le projette") au paradis, purifié. » Tirmidhî, *Kitâb al-amthâl min al-kitâb wa-l-sunna,* p. 297, chapitre intitulé « La vie des Gens de l'Enfer ».

100. Pour Évagre, ceci se réalise par l'intermédiaire du Christ : « Les pieds du Christ sont la *praktiké* et la contemplation, et s'il met "sous ses pieds tous ses ennemis", tous, donc, connaîtront la *praktiké* et la contemplation. » Guillaumont 1962, p. 236. Tirmidhî, de son côté, affirme (ms. Chester Beatty n° 4459, f. 117r) que Muḥammad a été la cause de la joie de Dieu lorsqu'il a créé Adam et ses descendants, et que « sa communauté entrera la première au Paradis », ce qui implique que les autres communautés sont toutes, également, appelées à y entrer.

101. Tirmidhî, *Kitâb al-Ṣafâ'*, f. 78r-78v. L'expression utilisée par lui est : *al-rujû' ilâ faraḥi-l-bad'i* (retour au bonheur du Tout Commencement).

102. Guillaumont 1962, p. 245.

103. Tirmidhî, *Khatm al-awliyâ'*, p. 345.

104. *Ibid.*, p. 406.

leur contemplation spirituelle. En effet, le Christ, selon Évagre, a vu la nature première des êtres raisonnables qui n'est autre que leur contemplation spirituelle au sujet de laquelle il n'existe pas de révélation écrite, mais une inspiration non écrite[105].

« L'héritier du Christ est celui qui connaît les intellections de tous les êtres postérieurs au premier jugement » ou, selon une autre formule : « L'héritier du Christ est celui qui a obtenu de devenir un voyant des êtres. »[106]

Ainsi, le Christ d'Évagre, comme le sceau de Tirmidhî, ne serait pas le seul à avoir cette science, mais c'est lui qui la détiendrait au plus haut degré.

Dans cette perspective, il sert de guide même aux saints des degrés les plus élevés, ce qui signifie que c'est lui qui possède au plus haut point la science dite science d'al-Khaḍir qui est la connaissance des états des cœurs des saints au Tout Commencement car il a « vu les cas des *awliyâ'* dans les décrets »[107].

En effet, le but visé par chaque saint est de « se voir soi-même dans les décrets »[108]. Mais, lorsque l'homme est devenu *muḥaddath* (caractéristique de celui qui reçoit une révélation non écrite), la vision dépasse son but individuel pour devenir « vision des autres » de sorte que celui qui se trouve à ce degré est investi d'une mission d'initiation et d'enseignement. C'est, chez Évagre, la mission spécifique du Christ et de ses héritiers[109]. De même, al-Khaḍir rend visite aux *awliyâ'* suite à son désir de les rejoindre.

105. *Ibid*., p. 242. Cette révélation non écrite est celle qui est donnée par l'Esprit à l'intellect. Il s'agit bien ici d'une connaissance ésotérique, celle qui permet, entre autres, de pouvoir porter un jugement sur les Écritures elles-mêmes. En effet, de même que la science des *awliyâ'* peut leur permettre de distinguer les versets abrogeants et les versets abrogés (Gobillot 1989, p. 800. Noter que cette même connaissance est attribuée par les traditions chiites aux imâms) de même, il est dit dans les *Pseudo-Clémentines* que Jésus, par sa parole, distingue entre les péricopes fausses et les péricopes authentiques de l'Ancien Testament. Ainsi fait Mani pour le Nouveau Testament (voir à ce sujet Quispel 1972, p. 148).

106. Guillaumont 1962, p. 245.

107. « Son histoire concernant les *awliyâ'* est étonnante. Il avait vu clairement leur cas (*ša'nuhum*) au Tout Commencement (*fî-l-bad'i*) et depuis l'instant des décrets (*fî waqt al-maqâdîr*) et il eut le désir de les rejoindre. Il reçut alors la vie afin de pouvoir rendre manifeste son appartenance à la communauté des croyants (*hadhihi al-umma*) en faisant partie de leur groupe, de sorte qu'il devint l'un de ceux qui suivent Muḥammad (*tâbi'î li-Muḥammad*). Il a vécu à l'époque d'Abraham et d'Alexandre le Grand (*Dhû-l-qarnayn*) et il se trouvait dans l'avant-garde de l'armée d'Alexandre au moment où celui-ci partit à la recherche de la source de vie. Or, elle lui échappa et échut à al-Khaḍir », Tirmidhî, *Khatm al-awliyâ'*, p. 362.

108. Ils ont accès aux « racines de la science » qui prennent leur origine dans le jour des décrets. Ils sont les vrais « héritiers », Tirmidhî, manuscrit *'Ilm al-awliyâ'*, f. 10-11.

109. Origène précisait qu'il s'agit de ceux qui s'incarnent volontairement pour aider les autres : Origène, tome III, p. 229.

> Or, si ce dernier connaît le cas des *awliyâ'* dans les décrets, le sceau connaît, lui, le cas de tous les cœurs préexistants, comme l'indique le fait qu'il est le garant de toutes les créatures.

Si, comme on vient de le voir, c'est à la suite du recoupement de circonstances plus ou moins fortuites que le modèle évagrien s'est trouvé introduit dans la pensée mystique musulmane, il a eu néanmoins une postérité non négligeable à travers, en particulier, l'œuvre d'Ibn ʿArabî (m. 1240). En effet, si ce mystique andalou, héritier tardif de la pensée de Tirmidhî, a combiné les deux systèmes du *quṭb* (pôle) et du *khatm* (sceau), c'est néanmoins à partir du modèle du sceau qu'il a élaboré l'essentiel de sa conception de la sainteté. Pour ce faire, il a dédoublé cette fonction dont, par une curieuse coïncidence, il a attribué, en une sorte de retour sans doute involontaire à la situation envisagée par Évagre, une partie à Jésus, à qui il a conféré le titre de « sceau de la sainteté générale », tout en se désignant lui-même comme le « sceau de la sainteté muḥammadienne »[110] Il faut signaler pour finir que les œuvres de Tirmidhî, bien que rarement citées de manière explicite par les mystiques postérieurs, en raison de l'embarras que leur causaient certains traits doctrinaux, ont eu un rayonnement d'une importance considérable, encore sous-évaluée de nos jours, sur les voies mystiques postérieures. Les grandes lignes de sa pensée sont particulièrement visibles dans les enseignements de la Šâdhiliyya et de la Naqšbandiyya, deux voies soufies parmi les plus actives de nos jours, surtout pour ce qui concerne la hiérarchie des saints et le vocabulaire technique de la sainteté qui accompagne la description de l'expérience spirituelle[111].

Conclusion

Les rapprochements textuels qui précèdent nous ont permis de constater que c'est non seulement le cheminement spirituel, mais aussi l'appareil théorique d'inspiration origénienne qui le sous-tend chez Évagre qui, certainement par le biais de traductions effectuées par des Syriaques, s'est trouvé transmis au mystique musulman al-Ḥakîm al-Tirmidhî.

Or, cette constatation entraîne des conséquences considérables à plus d'un titre. En effet, au-delà de la portée générale d'une démarche qui

110. Voir à ce sujet, entre autres, Ibn ʿArabî, II, 56 et I, 244.

111. Voir à ce sujet Gobillot 2005 et Gobillot & Khedhr 1993.

transcende, de fait, la barrière de l'appartenance religieuse, se profilent des interrogations relatives aux contacts humains ayant permis la transmission de ces enseignements. On doit en effet considérer que même si un certain nombre des textes que nous avons cités avaient été traduits en langue syriaque, il est assuré que Tirmidhî ne maîtrisait, pour sa part, que l'arabe et le persan.

Concernant les œuvres du Pseudo-Macaire, on a pu constater que la démarche spirituelle de Tirmidhî s'en rapproche considérablement par des aspects essentiels, comme le fait qu'il s'agit d'une mystique de la lumière et du cœur, ainsi que du souci de la transmission d'une expérience et d'une pédagogie de la grâce s'appuyant sur le « sentiment et le surnaturel conscient ». Enfin, ils ont en commun la critique d'une ascèse trop voyante et insuffisamment intérieure[112]. Il reste à se pencher sur le détail des citations prises en compte ici. La présente recherche a été limitée à la collection III des *Homélies*. Les passages qui semblent avoir été utilisés directement sont les suivants : *Homélie* 1 (3, 2-1 pour la question de la fumée causée par la puissance de Satan) ; *Homélie* 7 (4, 1 pour la question de la discrétion à l'égard des charismes) et 7 (5, 1 pour la pureté et l'intensité de l'amour spirituel porté à Dieu) ; *Homélie* 16 (2, 3-4 pour la question de l'allaitement progressif par Dieu, comparé à une mère), *Homélie* 21 (3, 2 pour l'affirmation selon laquelle le détachement au niveau de l'intention vaut mieux qu'une quantité d'actions intéressées), *Homélie* 26 (2, 2 pour l'idée que le premier mouvement de l'amour à l'égard de Dieu doit être accompli par l'homme), *Homélie* 27 (3, 2 pour l'épisode de la pédagogie de l'abandon maternel momentané destiné au mystique qui se trouve en état de renaissance spirituelle) et *Homélie* 28 (3, 4 pour la définition des charismes comme aides aux âmes encore imparfaites et l'affirmation que Dieu est lui-même charité (amour). Il faut ajouter à cela, pour la question de la mère allaitante, l'*Homélie* 22 de la seconde collection arabe (pas encore collationnée par rapport au grec), mais aussi d'autres passages des collections I ou II (cinquante homélies)[113]. Si l'on se réfère aux correspondances données par V. Desprez, le manuscrit arabe le plus

112. Pour ces questions, voir l'étude de Vincent Desprez dans son introduction aux *Œuvres spirituelles* du Pseudo-Macaire, respectivement p. 54 à propos de la mystique de la lumière par opposition à la nuit mystique de Grégoire de Nysse ; p. 56 pour sa synthèse réfléchie et sa réflexion théologique proche des Cappadociens et prolongeant celle de Clément d'Alexandrie et d'Origène ; p. 59 pour le « sentiment et le surnaturel conscient », conception proche de la spiritualité d'Origène ; enfin p. 60 pour la question de la discrétion nécessaire de l'ascèse.

113. Information qui nous a été donnée par Vincent Desprez dans une communication personnelle et dont nous le remercions.

ancien (V) qui, selon lui, se serait appuyé sur un original grec du IXe siècle[114], comporte les *Homélie*s 26, 27 et 28. En revanche, 1, 7, 16 et 21 semblent ne pas avoir de correspondants connus dans cette langue. Il est donc difficile de proposer une solution en s'appuyant sur les seuls manuscrits connus. Il faut donc supposer, soit qu'il existait d'autres traductions arabes aujourd'hui perdues, soit que Tirmidhî aurait eu connaissance de ces textes par d'autres voies, entre autres celles d'une traduction orale directe de certains passages dans le cadre d'un échange personnel avec des mystiques syriaques qui eux-mêmes auraient directement traduit du grec en persan ou en arabe, puisque l'on ne possède aucun témoignage de l'existence de la plus grande partie de ces homélies en langue syriaque, hormis l'homélie 28[115]. Ce cas de figure expliquerait le fait que l'on ne retrouve pas, le plus souvent, dans ses écrits de traductions mot-à-mot, mais plutôt une correspondance significative au niveau des thèmes traités aussi bien que de la manière de les aborder et des préoccupations essentielles qui en découlent. En tout état de cause, même si l'on songeait uniquement à des traductions arabes éventuellement perdues, la question de la transmission immédiate resterait entière, dans la mesure où ces textes appartenaient à des chrétiens et que, vu leur contenu, on imagine difficilement qu'ils aient pu en faire commerce ou les confier sans réserves à n'importe qui.

Pour ce qui est d'Évagre, son *Traité pratique* avait été abondamment traduit en syriaque, mais il ne semble pas avoir été connu de Tirmidhî, ou en tout cas pas utilisé par lui. Quant à l'aspect théorique de sa pensée, comme l'a exposé Antoine Guillaumont, seule la traduction syriaque des *Kephalaia gnostica* qu'il a nommée *S2*, qui remonte au VIe siècle et dont il a attribué la paternité à Serge de Reshaina (m. 536)[116], rapporte sa doctrine imprégnée d'origénisme de manière fidèle. Or, comme on vient de le voir, Tirmidhî ne peut avoir élaboré son système de la sainteté qu'à partir d'une connaissance précise du contenu de cette version des *Kephalaia* qui,

114. Il s'agit des mss Vatican arabes 70 et 80, et du ms. Paris, BnF arabe 149 (XIIIe siècle) contenant 36 homélies, une quarantaine de pièces brèves et autant de questions. Cette collection a été décrite par W. Strothmann, et ses pièces propres analysées, dans Dörries 1941.

115. Ainsi que l'indique Vincent Desprez, le corpus syriaque du Pseudo-Macaire, tout en étant court par rapport à l'œuvre, est d'une haute antiquité, puisque deux de ses témoins remontent au VIe siècle, l'un étant daté de 534. Ce spécialiste précise que parmi les pièces du syriaque existant en grec, on trouve l'*Homélie* III, 28, citée plus haut en parallèle avec un passage tiré de Tirmidhî et un autre avec un principe malâmatî.

116. Guillaumont 1962, p. 222.

surtout à propos de la personne du Christ et de son rapport à la divinité, posait de gros problèmes dans la plupart des milieux chrétiens. En effet, aussi bien par ses détails relatifs à l'introduction du mouvement suite à la contemplation première et antérieurement au jugement premier et à la création du monde visible[117], qu'aux notions de « jugement premier » et de salut général par la miséricorde divine[118], la pensée exprimée par Tirmidhî dans ses écrits prouve une connaissance des détails précis de cette *gnostiké* évagrienne. La confirmation la plus probante est, comme on a pu le constater, le thème, tout à fait spécifique, d'une unique entité restée absolument fidèle à la contemplation première, le Christ, signature de la pensée originale d'Évagre et cause de la plupart des critiques dont il a été l'objet, qui, chez Tirmidhî correspond au sceau de la sainteté, cause également d'une sévère condamnation de la part des autorités musulmanes en son temps. Elle suffirait à elle seule à constituer une preuve de la transmission de ce manuscrit *S2*, ou du moins des idées et des thèmes principaux qui le constituent, au IIIe/IXe siècle, dans la région du Khurâsân. En effet, dans un tel cas, la transmission de *S1* et même celle des commentaires critiques de Babaï ne peuvent suffire à rendre compte de l'adaptation réalisée par Tirmidhî[119].

Pour ce texte fondamental également, en l'absence de manuscrits persans ou arabes, force est de conclure qu'un mystique musulman de sa formation n'a pu avoir connaissance de ces textes syriaques que par une traduction orale directe dans l'une ou l'autre de ces langues, ce qui signifie en clair que, durant au moins un temps, il aurait pu être à l'école de maîtres de spiritualité syriaques, peut-être les mystérieux personnages auxquels il fait allusion dans son autobiographie[120].

117. « En S1, le mot *metzîʿanûtâ* s'est trouvé en grande partie vidé de son contenu proprement évagrien par le fait que disparaissait, le plus souvent, la mention d'une création "postérieure au mouvement" », *ibid.*, p. 244.

118. C'est-à-dire « celui qui s'insère entre le mouvement et la création des êtres seconds et en exécution duquel ont été créés des corps et des mondes divers adaptés aux divers degrés de chute des êtres raisonnables », *ibid.*, même page.

119. Comme l'a constaté Antoine Guillaumont, l'origénisme d'Évagre, même s'il n'a pas été diffusé directement de manière très large, a pu néanmoins être connu à travers la critique qu'en a faite Babaï qui, dans son souci d'épuration, « a permis, parfois à son insu, que circulent des traductions qui, bien que remaniées, contenaient encore nombre d'expressions et de sentences équivoques qui pouvaient s'entendre dans le sens origéniste », *ibid.*, p. 280.

120. « Je trouvai dans mon cœur une force et un éveil et je recherchai quelqu'un qui puisse m'aider. Nous nous réunissions durant des nuits, nous échangions des points de vue, nous faisions mention les uns des autres, nous implorions et priions humblement à l'aube », Tirmidhî, *Buduw shaʾn al-Ḥakîm al-Tirmidhî,* p. 17.

Rappelons cependant que la présente contribution est loin de prétendre apporter une information exhaustive sur la question. Avant de proposer des conclusions définitives, il faudrait d'une part, prendre en compte la totalité des écrits de Tirmidhî dans le détail, d'autre part les rapprocher, non seulement des corpus complets d'Évagre et du Pseudo-Macaire, et surtout de ceux qui ont été traduits en arabe, mais également voir ce qui aurait pu être transmis de leur enseignement par l'intermédiaire d'auteurs syriaques comme, par exemple, Jean d'Apamée et Isaac de Ninive. Nous espérons néanmoins avoir apporté des éléments assez précis pour permettre d'apprécier l'intérêt qu'il pourrait y avoir à poursuivre des recherches dans cette direction.

Bibliographie

ʿAbd al-Qâhir al-Baghdâdî, *Al-farq bayna-l-firaq* (*Diversité des tendances religieuses*), Beyrouth, Dâr al-ma'ârif al-jadîda, 1972.

Aš'arî (al-), *Al-ibâna ʿan uṣûl al-diyâna ; mas'ala fî îlâm al-aṭfâl (La démonstration des principes des religions ; la question de la souffrance des enfants)*, éd. Al-Azhar, sans date.

Bayhaqî (al-), *Kitâb al-zuhd al-kabîr (Le grand traité de l'ascèse)*, éd. arabe Hayderabad, sans date.

Étienne Bar Sudayli, *Le Livre de saint Hiérothée*, éd. Fred Shipley Marsh, *The book which is called The Book of the holy Hierotheos*, Londres et Oxford, 1927.

Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le Moine,* tome I, éd. Antoine et Claire Guillaumont, Paris, 1971 (Sources chrétiennes 170).

Fariduddin Attâr, *Le mémorial des saints,* Abel Pavet de Courteille, traduction d'après le ouïgour, Paris, Le Seuil, 1976.

Hermès Trismégiste, traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques par Louis Ménard Trédaniel, Paris, 1977.

Homélie métrique syriaque sur Alexandre, éd. Gerrit Jan Reinink, *Das syrische Alexanderlied. Die drei Rezensionen*, Louvain, Peeters, 1983 (CSCO 454-455, Script. Syr. 195-196).

Homélies pseudo-clémentines, trad. Alain Le Boulluec, dans F. Bovon & P. Geoltrain, *Écrits apocryphes chrétiens* II, Paris, NRF, 2005, p. 1195-1589 (La Pléiade).

Ibn ʿArabî, *Al-Futûḥât al-Makkiyya (Les conquêtes spirituelles de la Mekke)*, Beyrouth, Dâr al-fikr, sans date, 4 tomes.

Ibn Mulaqqin, *Ṭabaqât al-awliyâʾ (Les lignées des saints)*, éd. Nûr al-Dîn Shirrîyya, Beyrouth, Dâr al-ma'ârif, 1986.

ʿIlm al-qulûb (La science des cœurs) (texte faussement attribué à Abû Ṭâlib al-Makkî), éd. ʿAbd al-Qâdir Aḥmad ʿAṭâʾ, Le Caire, Maktabat al-Qâhira, sans date.

Kephalaia, éd. et trad. Iain Gerdner, *The Kephalaia of the Teacher, the Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary* (La somme de l'enseignement du maître, textes coptes manichéens traduits et commentés), Leiden, New-York, Köln, 1995 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 37).

Lactance, *Institutions divines,* I, éd. Pierre Monat, Paris, Le Cerf, 1986 (Sources chrétiennes 326).

Odes de Salomon : Marie-Joseph Pierre, *Les Odes de Salomon*, *Introduction, traduction et notes*, Turnhout, Brepols, 1994 (Apocryphes, Collection de poche de l'AELAC vol. 4).

Origène, *Traité des principes,* Henri Crouzel & Manlio Simonetti, Paris, Le Cerf, 5 tomes, 1978 à 1984 ; tome 3 (Sources chrétiennes 268).

Pseudo-Macaire, *Œuvres spirituelles*, I, *Homélies propres à la collection III*, introduction, traduction et notes par Vincent Desprez, Paris, Le Cerf, 1980 (Sources chrétiennes 275).

Quodvultdeus, *Contra iudaeos paganos et arianos* (*Contre les juifs, les païens et les arianistes*), *XII-XVI*, éd. René Braun, *Opera Quodvultdeo carthaginiensis episcopo tributa*, Turnhout, Brepols, 1976 (Corpus Christianorum, Series Latina 60).

Šarîf al-Murtadâʾ (Al-), *Amâlî* (*Mes pensées*), Beyrouth, Al-maktaba al-ʾaṣriyya, 2004.

Sulami, *La lucidité implacable, Épître des hommes du blâme, Risâlat al-malâmatiyya,* Roger Deladrière, traduction de l'arabe, présentation et annotations, Paris, Arlea, 1991.

Tirmidhî (al-Ḥakîm al-), *Nawâdir al-uṣûl fî maʾrifat aḥâdîth al-rasûl (Les principes rares dans la connaissance des traditions de l'Envoyé)*, réimpr. de l'éd. de Constantinople, 1876, Dâr Ṣâdir, 1 tome, ch. CCLXVII.

Tirmidhî (al-Ḥakîm al-), *Kitâb bayân al-farq bayna al-ṣadr wa-l-qalb wa-l-fuʾâd wa-l-lubb (Le livre de la différence entre la poitrine, le cœur extérieur, le cœur intérieur et la fine pointe du cœur)*, éd. Nicolas Heer, Le Caire, Dâr Hay'at al-kutub al-'Arabiyya, 1958.

Tirmidhî (al-Ḥakîm al-), *Khatm al-awliyâʾ (Le sceau des saints)*, éd. Osman Yahya, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965 (Recherches 19).

Tirmidhî (al-Ḥakîm al-), *Buduw shaʾn al-Ḥakîm al-Tirmidhî (Les débuts du Sage de Tirmidh)*, éd. avec *Khatm al-awliyâʾ (Le sceau des saints)*, éd. Osman Yahya, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965 (Recherches 19).

Tirmidhî (al-Ḥakîm al-), *Kitâb al-amthâl min al-kitâb wa-l-sunna (Le livre des paraboles tirées du Coran et de la Sunna)*, éd. ʿAlî Muḥammad al-Bijâwî, Le Caire, Dâr al-nahḍa al-miṣriyya, 1975.

Tirmidhî (al-Ḥakîm al-), *Al-Durr al-maknûn fî asʾila mâ kâna wa-mâ yakûn (La perle cachée sur les questions relatives à ce qui a été et à ce qui sera)*, manuscrit, Leipzig, Universitätsbibliothek, nº 212.

Tirmidhî (al-Ḥakîm al-), *ʿIlm al-awliyâʾ (La science des saints)*, manuscrit Göttingen, Universitätsbibliothek, nº 256, 218 folios.

Tirmidhî (al-Ḥakîm al-), *Kitâb al-Ṣafâʾ (Le livre de la pureté)*, manuscrit Dublin, Chester Beatty, nº 4459.

Tustarî (Sahl), *Tafsîr (Commentaire coranique)*, éd. Muḥammad Bâsil ʿUyûn al-Sûd, Beyrouth, Dâr al-kitâb al-ʿilmiyya, 2002.

Études modernes

Amir Moezzi 1992 : Mohammad Ali Amir Moezzi, *Le guide divin dans le shî'isme originel*, Paris, Verdier.

Beulay 1990 : Robert Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIIIe siècle*, Paris, Beauchesne (Théologie historique 83).

Blachère 1980 : Régis Blachère, *Le Coran traduit de l'arabe*, Paris, Maisonneuve & Larose.

Bouamrane 1978 : Charles Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, Paris, Vrin (Études musulmanes 20).

Bowering 1980 : Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam, the Qur'anic Hermeneutics of the Sûfî Sahl al-Tustarî (d. 283/896)*, Berlin, New-York, Walter de Gruyter.

Corbin 1971 : Henry Corbin, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, 4 tomes, Paris, NRF Gallimard.

Dörries 1941 : Hermann Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, Leipzig (Texte und Untersuchungen 55/1).

Dupont 2000 : Sr Véronique Dupont, osb, « Initiation au monachisme des premiers siècles chrétiens », Venière. http://www.scourmont.be/studium/dupont/vol2/chapv.html.

Gobillot 1989 : Geneviève Gobillot, *La pensée d'al-Ḥakîm al-Tirmidhî (Abû ʿAbd Allâh Muḥammad Ibn ʿAlî m. 318/930) ou « De la Profondeur des choses »*, thèse, Lyon 3, dir. R. Deladrière.

Gobillot 1996 : Geneviève Gobillot, *Le Livre de la Profondeur des choses*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion.

Gobillot 2000 : Geneviève Gobillot, *La conception originelle* (fiṭra), *ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (Cahier des Annales islamologiques 18).

GOBILLOT 2002 : Geneviève GOBILLOT, « Quelques stéréotypes cosmologiques d'origine pythagoricienne chez les penseurs musulmans au Moyen Âge », (1) : *Revue de l'histoire des religions*, 219, 1, p. 54-89 ; (2) : 219, 2, p. 161-192.

GOBILLOT 2005 : Geneviève GOBILLOT, « Présence d'al-Ḥakîm al-Tirmidhî dans la pensée shâdhilite », dans É. Geoffroy (éd.), *Une voie soufie dans le monde, la shâdhiliyya.* Publication des actes du colloque d'Alexandrie du 18 au 21 avril 2003, Paris, Adrien Maisonneuve, p. 31-52.

GOBILLOT 2007 : Geneviève GOBILLOT, « La confrontation religieuse à partir de la figure de Pierre le Vénérable, premier traducteur du Coran en latin », dans *Monde Latin et Monde arabe, les voies de la continuité, Actes du colloque Dialogue monde latin monde arabe, Palerme 23-25 février 2006*, Tunis, ALECSO et Union latine, p. 91-117.

GOBILLOT 2009 : Geneviève GOBILLOT, « Der Begriff Buch im Koran im Licht der pseudo-clementinischen Schriften » (La notion de livre dans le Coran à la lumière des écrits pseudo-clémentins), dans M. Gros, K.-H. Ohlig (éds), *Vom Koran zum Islam,* Berlin, Verlag Hans Schiler (Inârah 4 *Schriften zur frühen Islamgeschichte zum Koran*), p. 397-482.

GOBILLOT 2011 : Geneviève GOBILLOT, « Les légendes des anciens dans le Coran. Récit des Dormants de la caverne et Roman d'Alexandre à partir de la sourate 18 », dans les actes du colloque international *Early Islamic History and the Koran*, INARAH, Sarrebruck, 11 mars 2010, Berlin, Hans Schiler (INARAH, vol. 6) (à paraître 2011).

GOBILLOT & KHEDHR 1993 : Geneviève GOBILLOT & ʿAmer al-KHEDHR, « Shaykh Aḥmad Kaftaru, un espoir pour le dialogue islamo-chrétien », *Fraternité d'Abraham,* nº 77, p. 9-11.

GOETSCHEL 1988 : Roland GOETSCHEL, « La faute du veau d'or dans l'interprétation kabbalistique de la Bible », *Revue de l'histoire des religions,* 205, 3, p. 267-286.

GRILLMEIER 1987 : Aloys GRILLMEIER, « La peste d'Origène », dans *Mélanges offerts à Claude Mondésert,* Paris (Patrimoines), p. 221-237.

GUILLAUMONT 1952 : Antoine GUILLAUMONT, « Le texte véritable des *Gnostica* d'Évagre le Pontique », *Revue d'histoire des religions*, tome 142, oct.-déc., Paris, PUF.

GUILLAUMONT 1962 : Antoine GUILLAUMON, *Les Kephalaia gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, Le Seuil.

GUILLAUMONT 1979 : Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme, pour une phénoménologie du monachisme,* Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges (Collection spiritualité orientale et vie monastique, nº 30).

GUILLAUMONT 1996 : Antoine GUILLAUMONT, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale 66).

HAUSHERR 1931 : Irénée HAUSHERR « Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique », *Orientalia Christiana, 22*, 2, p. 69-118.

LUXENBERG 2007 : Christoph LUXENBERG, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran,* Berlin, Verlag Hans Schiler.

MASSON 1967 : Denise MASSON, *Essai d'interprétation du Coran inimitable,* Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, éd. Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade pour la traduction de D. Masson).

MINGANA 1927 : Alphonse MINGANA, « Syriac Influence of the Style of the Kurʾan », *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, p. 77-98.

MOLÉ 1982 : Marijan MOLÉ, *Les mystiques musulmans,* Paris, Les deux océans.

QUISPEL 1972 : Gilles QUISPEL, « Mani et la tradition évangélique des Judéo-Chrétiens », *Judéo-christianisme, recherches de science religieuse* 60, p. 143-150.

ROBIN 1964 : Léon ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, PUF, nouvelle édition (première édition 1933).

Petit guide bibliographique dans la littérature ascétique et mystique syriaque

Grigory Kessel
Moscou & Philipps-Universität, Marburg

Le présent survol bibliographique voudrait fournir au lecteur une information générale sur les publications de textes syriaques ascétiques et mystiques et les études sur ces œuvres appartenant aux deux principales traditions ecclésiales syriaques, y compris celles qui forment leur arrière-plan commun par les traductions des textes grecs.

Le survol est divisé en cinq sections. Les deux premiers, sur les généralités, contiennent (I) des collections de textes en traductions et (II) des introductions et des présentations générales de la littérature ascétique et mystique syriaque. Les trois suivantes sont plus concrètes. La section (III) concerne trois auteurs anciens : Aphrahaṭ, l'anonyme *Liber graduum* et Jean le Solitaire. Les sections (IV) et (V) présentent, dans un ordre approximativement chronologique, les auteurs syriaques ascétiques et mystiques. La dernière section (VI) est consacrée aux textes ascétiques et mystiques grecs qui ont été traduits en syriaque.

En consultant la présente bibliographie, on n'oubliera pas que beaucoup de textes ascétiques et mystiques syriaques, y compris des traductions de textes grecs, demeurent jusqu'aujourd'hui complètement inédits et même, ce qui est important, qu'il y a encore des chances de découvrir, dans des collections inexplorées, des textes considérés actuellement comme perdus.

Le présent survol ne vise pas à fournir une liste exhaustive, mais de donner les ouvrages représentatifs. Préférence a été accordée aux études les plus importantes et aux éditions et traductions qui font autorité. Nous avons aussi privilégié les titres en français et les ouvrages les plus pratiquement accessibles. On trouvera une information bibliographique plus détaillée, sur chaque auteur en particulier, dans l'ouvrage de Grigory Kessel & Karl Pinggéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Leuven, 2011 (Eastern Christian Studies 11).

Les mystiques syriaques, A. Desreumaux (éd.), Paris, 2011 (Études syriaques 8), p. 235-247.

I. Collections de textes

Sebastian P. Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Kalamazoo, 1987 (Cistercian Studies Series 101).

Brian E. Colless, *The Wisdom of the Pearlers. An Anthology of Syriac Christian Mysticism*, Kalamazoo, 2008 (Cistercian Studies Series 216).

Alphonse Mingana, *Early Christian Mystics*, Cambridge, 1934 (Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni 7).

II. Études générales

Robert Beulay, *La Lumière sans forme. Introduction à la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne, [1987] (L'Esprit et le feu).

Robert Beulay, « Spiritualité et mystique syriaques », dans *Nos sources. Arts et littérature syriaques*, Antélias, 2005, p. 163-184.

Georg G. Blum, *Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams*, Wiesbaden, 2009 (Orientalia Biblica et Christiana 17).

Sebastian P. Brock, « The Syriac Tradition », dans C. Jones, G. Wainwright & E. Yarnold (éds), *The Study of Spirituality*, London, 1986, p. 199-215.

Sebastian P. Brock, « Le monachisme syriaque : histoire et spiritualité », dans *Le monachisme syriaque. Aux premiers siècles de l'Église IIe-début VIIe siècle*, vol. 1, Antélias, 1998 (Patrimoine syriaque. Actes du colloque V), p. 21-31.

Sebastian P. Brock, « La prière et la vie spirituelle selon les pères syriaques (présentation générale) », *Parole de l'Orient* 26, 2001, p. 210-266.

Sebastian P. Brock, *Spirituality in the Syriac Tradition*, Kottayam, 2005 (Mōrān ʾEthʾō 2).

Antoine Guillaumont & Irénée-Henri Dalmais, « Syriaque (Spiritualité) », dans *Dictionnaire de spiritualité* 14, 1990, col. 1429-1450 [= Antoine Guillaumont, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Bégrolles-en-Mauges, 1996 (Spiritualité orientale 66), p. 189-210].

Arthur Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, 3 vol., Louvain, Peeters, 1958-1988 (CSCO 184, 197, 500, Subsidia 14, 17, 81).

III. Auteurs syriaques anciens

Aphrahaṭ (ca 270-345 AD)

Les Démonstrations

Ioannes Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes I-XXIII*, Paris, 1894-1907 (Patrologia Syriaca 1-2).

Marie-Joseph Pierre, *Aphraate le Sage persan. Les Exposés*, t. I-II, Paris, 1988 (Sources chrétiennes 348-349).

Études modernes

Naomi Koltun-Fromm, *Hermeneutics of Holiness : Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community*, Oxford, 2010.

Adam Lehto, « Moral, Ascetic, and Ritual Dimensions to Law-Observance in Aphrahat's Demonstrations », *Journal of Early Christian Studies* 14, 2006, p. 157-181.

Éphrem de Nisibe (ca 306-373 AD)

Des idées ascétiques sont dispersées dans les œuvres d'Éphrem. Pour une bibliographie complète de celles-ci, voir Kees Den Biesen, *Annotated Bibliography of Ephrem the Syrian*, Giove in Umbria, chez l'auteur, 2011.

Études modernes

Edmund Beck, « Ascétisme et monachisme chez saint Ephrem », *Orient syrien* 3, 1958, p. 273-298.

Phil J. Botha, « Fire mingled with Spirit : St. Ephrem's views on angels and the angelic life of Christians », *The Harp* 8-9, 1995-1996, p. 95-104.

Sabino Chialà, « Efrem nei mistici siro-orientali e in particolare in Isacco di Ninive », dans *Saint Éphrem. Un poète pour notre temps*, Antélias, 2007 (Patrimoine syriaque. Actes du colloque V), p. 241-253.

Sidney H. Griffith, « Monks, "Singles", and the "Sons of the Covenant". Reflections on Syriac Ascetic Terminology », dans E. Carr, S. Parenti, A. A. Theirmeyer, E. Velkovska (éds), *EULOGĒMA. Studies in Honor of Robert Taft, sj.*, Roma, 1993 (Studia Anselmiana 110, Analecta liturgica 17), p. 141-160.

Sidney H. Griffith, « Asceticism in the Church of Syria : The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism », dans V. L. Wimbush & R. Valantasis (éds), *Asceticism*, New York, 1995, p. 220-245.

Kathleen McVey, « St. Ephrem's understanding of spiritual progress. Some points of comparison with Origen of Alexandria », *The Harp* 1, 1988, p. 117-128.

Livre des degrés/Liber Graduum (IVe siècle)

Robert A. Kitchen & Martien F. G. Parmentier, *The Book of Steps. The Syriac Liber Graduum,* Kalamazoo, 2004 (Cistercian Studies Series 196).

Michael Kmosko, *Liber Graduum,* Paris, 1926 (Patrologia Syriaca 3), col. 1-1169.

Études modernes

Paolo Bettiolo, « Confessare Dio in perfetta spogliazione. La via del discernimento dei comandamenti nel Liber Graduum », *Cristianesimo nella Storia* 19, 1998, p. 631-651.

John Corbett, « They do not take wives, or build, work the ground : Ascetic Life in the Early Syriac Church », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 3, 2003, p. 3-17.

Antoine Guillaumont, « Les "arrhes de l'Esprit" dans le Livre des Degrés », dans *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis, 1898-1968. Fondateur et directeur de l'Orient syrien, 1956-1967*, Louvain, 1969, p. 107-113.

Antoine Guillaumont, « Situation et signification du "Liber Graduum" dans la spiritualité syriaque », dans *Symposium Syriacum 1972, célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut pontifical oriental de Rome,* Roma, 1974 (Orientalia Christiana analecta 197), p. 311-322 [= Antoine Guillaumont, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien,* Bégrolles-en-Mauges, 1996 (Spiritualité orientale 66), p. 227-241].

Robert A. Kitchen, « Becoming Perfect : the Maturing of Asceticism in the Syriac Book of Steps », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 2, 2002, p. 30-45.

Aleksander Kowalski, *Perfezione e Giustizia di Adamo nel Liber Graduum,* Roma, 1989 (Orientalia Christiana analecta 232).

Lionel R. Wickham, « The "Liber Graduum" Revisited », dans R. Lavenant (éd.), *VI Symposium Syriacum 1992. University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30 August – 2 September 1992*, Roma, 1994 (Orientalia Christiana analecta 247), p. 177-187.

Jean le Solitaire (v^e siècle)

1. Quatre Discours sur l'âme et sur les passions humaines

Sven Dedering, *Johannes von Lykopolis. Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, Leipzig, 1936 (Arbeten utgivna med understöd av Vilhelm Ekmans Universitetsfond 43).

Irénée Hausherr, *Jean le Solitaire (Pseudo-Jean de Lycopolis) : Dialogue sur l'âme et les passions des hommes,* Roma, 1939 (Orientalia Christiana analecta 120).

2. Lettres

Lars G. Rignell, *Briefe von Johannes dem Einsiedler*, Lund, 1941.

3. Dialogues et Traités

René Lavenant, *Jean d'Apamée. Dialogues et traités,* Paris, 1984 (Sources chrétiennes 311).

Werner Strothmann, *Johannes von Apamea*, Berlin, 1972 (Patristische Texte und Studien 11).

4. Sur la prière

Paolo Bettiolo, « Sulla Preghiera : Filosseno o Giovanni ? », *Le Muséon* 94, 1981, p. 75-89.

Sebastian P. Brock, « John the Solitary. On Prayer », *Journal of Theological Studies* 30, 1979, p. 84-101.

Études modernes

Georg G. Blum, « The Mystology of John the Solitary from Apamea », *The Harp* 5, 1992, p. 111-129.

André De Halleux, « Le milieu historique de Jean le Solitaire », dans R. Lavenant (éd.), *III Symposium Syriacum, 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures. Goslar 7-11 septembre 1980,* Roma, 1983 (Orientalia Christiana analecta 221), p. 299-305.

Paul Harb, « Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée) », *Parole de l'Orient* 2, 1971, p. 225-260.

Irénée Hausherr, « Un grand auteur spirituel retrouvé : Jean d'Apamée », *Orientalia Christiana periodica* 14, 1948, p. 3-42 [= Irénée Hausherr, *Études de spiritualité orientale,* Roma, 1969 (Orientalia Christiana analecta 183), p. 181-216].

René Lavenant, « Le problème de Jean d'Apamée », *Orientalia Christiana periodica* 46, 1980, p. 367-390.

Manuel Nin, « La sintesi monastica di Giovanni il Solitario », dans E. Vergani & S. Chialà (éds), *Le Chiese sire tra IV e VI secolo : dibattito dottrinale e ricerca spirituale,* Milano, 2005, p. 95-117.

IV. Auteurs syro-occidentaux

Philoxène de Mabboug († 523 AD)

1. Lettre à Patricius (existe aussi dans une version grecque abrégée qui est attribuée à Isaac de Ninive)

René Lavenant, *La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug*, Paris, 1963 (PO 30, 5).

2. Lettre à Abraham et Orestes

Arthur L. Frothingham, *Stephen bar Sudaili the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos*, Leyden, 1886, p. 28-48.

3. Lettre à un novice

Micheline Albert, « Lettre inédite de Philoxène de Mabboug à l'un de ses disciples », *Orient syrien* 6, 1961, p. 243-254.

Gunnar Olinder, *A Letter of Philoxenus of Mabbug sent to a Novice,* Göteborg, 1941, p. 1-12.

4. Lettre à un converti du judaïsme

Micheline Albert, « Une lettre inédite de Philoxène de Mabboug à un juif converti engagé dans la vie parfaite », *Orient syrien* 6, 1961, p. 41-50.

5. Lettre à un juriste qui était devenu moine et a été tenté par Satan

François Graffin, « Une lettre inédite de Philoxène de Mabboug à un avocat devenu moine, tenté par Satan », *Orient syrien* 5, 1960, p. 183-196.

6. Homélies ascétiques

Ernest A. Wallis Budge, *The Discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh, A.D. 485-519*, 2 vol., London, 1894.

Eugène Lemoine, *Philoxène de Mabboug, Homélies*, nouvelle édition revue par R. Lavenant, Paris, 2007 (Sources chrétiennes 44bis).

Études modernes

André De Halleux, *Philoxène de Mabbog, sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain, 1963 (Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae, ser. 3, t. 8).

François Graffin, « Quelques aspects de la doctrine monastique de Philoxène de Mabboug et sa Lettre à Patricius », dans *Monachisme d'Orient et d'Occident*, Gordes, 1986, p. 1-18.

Jean Gribomont, « Les Homélies ascétiques de Philoxène de Mabboug et l'écho du Messalianisme », *Orient syrien* 2, 1957, p. 419-432.

Paul Harb, « Le rôle exercé par Philoxène de Mabbug sur l'évolution de la morale dans l'Église syrienne », *Parole de l'Orient* 1, 1970, p. 27-48.

Irénée Hausherr, « Spiritualité syrienne : Philoxène de Mabboug en version française », *Orientalia Christiana periodica* 23, 1957, p. 171-185 [= Irénée Hausherr, *Études de spiritualité orientale*, Roma, 1969 (Orientalia Christiana analecta 183), p. 285-300].

Étienne bar Ṣudaili (vi^e^ siècle)

Livre de saint Hierotheos

Fred S. Marsh, *The Book of the Holy Hierotheos Ascribed to Stephen bar-Sudhaile (c 500 A.D.) with Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and From the "Book of Excerpts" and Other Works of Gregory bar-Hebraeus. Syriac Texts, Edited from Manuscripts in the British Museum and the Harvard Semitic Museum, translated and annotated, with an Introduction and Indexes*, London, 1927, p. 1*-128*, 1-142.

Études modernes

Arthur L. Frothingham, *Stephen bar Sudaili the Syrian mystic and the Book of Hierotheos*, Leyden, 1886.

Antoine Guillaumont, *Les « Képhalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, 1962 (Patrologia Sorbonensia 5), p. 302-332.

Karl Pinggéra, *All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum „Buch des Heiligen Hierotheos" und seiner Rezeption in der Syrisch-Orthodoxen Kirche*, Wiesbaden, 2002 (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 10).

Grégoire Abulfaraj Barhebraeus († 1286 AD)

1. Ethicon

Paul Bedjan, *Ethicon, seu Moralia Gregorii Barhebraei*, Parisiis-Lipsiæ, 1898, p. 1-517.

Herman G. B. Teule, *Gregory Barhebraeus. Ethicon Memra I*, Louvain, 1993 (CSCO 534-535, Script. Syr. 218-219).

Arent J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove Together with Some Chapters From His Ethikon*, Leyden, 1919, p. 85-133.

2. Livre de la colombe

Paul Bedjan, 1898, p. 519-599.

Arent J. Wensinck, 1919, p. 3-81.

Études modernes

Brian E. Colless, « The Mysticism of Bar Hebraeus », *Orientalia Christiana periodica* 54, 1988, p. 153-173.

Khalil S. Samir, « Cheminement mystique d'Ibn al-ʿIbrî (1226-1286) », *Proche-Orient chrétien* 37, 1987, p. 71-89.

Herman G. B. Teule, « Le visage de Dieu dans l'expérience vécue de Bar Hebraeus », dans *Le visage de Dieu dans le patrimoine oriental*, vol. 1, Antélias, 2001 (Patrimoine syriaque. Actes du colloque VII), p. 185-198.

Herman G. B. Teule, « L'amour de Dieu dans l'œuvre de Bar ʿEbroyo », dans *Dieu miséricorde, Dieu Amour*, vol. 1, Antélias, 2003 (Patrimoine syriaque. Actes du colloque VIII), p. 257-276.

Herman G. B. Teule, « An important Concept in Muslim and Christian Mysticism : the Remembrance of God – *dhikr Allah* – *ʿuhdōnō d-Alōhō* », dans M. Tamcke (éd.), *Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient*, Wiesbaden, 2010 (GOF.S. 38), p. 11-24.

V. Auteurs syro-orientaux

Abraham de Nathpar/Nethpar (VI^e^-VII^e^ siècle)

Memre

Charbel C. Chahine, *Abraham de Bēṯ-Neṯpār : Discours (Mēmrē). Introduction, texte critique et traduction*, Roma, 2004 [thèse de doctorat en théologie].

Babaï le Grand (ca 550-628 AD)

1. Commentaire sur les Kephalaia gnostica et Capita cognoscitiva d'Évagre le Pontique

Wilhelm Frankenberg, *Euagrius Ponticus,* Berlin, 1912 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, N.F. 13, 2), p. 8-471.

2. Conseils utiles

Geevarghese Chediath, *Mar Babai the Great. Some Useful Counsels on the Ascetical Life*, Kottayam, 2001 (Mōrān ʾEthʾō 15).

Šubḥalmaran (VI^e^-VII^e^ siècle)

Le livre des dons/Livre des portions et autres textes

David J. Land, *Šubḥalmaran*, *The Book of Gifts*, Louvain, 2004 (CSCO 612-613, Script. Syr. 236-237).

Études modernes

David J. Land, « The Work of Shubhalmaran », *The Harp* 5, 1992, 175-183.

David J. Land, « Tables and Beds : Shubhalmaran's Practical Arrangement for an Ascetic's Life », *The Harp* 11-12, 1998-1999, p. 113-126.

Martyrius/Sahdona (VII^e^ siècle)

1. Livre de la perfection

André De Halleux, Martyrius (Sahdona), *Œuvres spirituelles. I. Livre de la Perfection*, 1re partie, Louvain, 1960 (CSCO 200-201, Script. Syr. 86-87).

André De Halleux, Martyrius (Sahdona), *Œuvres spirituelles. II. Livre de la Perfection*, 2e partie (ch. 1-7), Louvain, 1961 (CSCO 214-215, Script. Syr. 90-91).

André De Halleux, Martyrius (Sahdona), *Œuvres spirituelles. III. Livre de la Perfection*, 2e partie (ch. 8-14), Louvain, 1965 (CSCO 252-253, Script. Syr. 110-111).

2. Lettres et Maximes

André De Halleux, *Martyrius (Sahdona), Œuvres spirituelles. IV. Lettres à des amis solitaires, Maximes sapientiales*, Louvain, 1965 (CSCO 254-255, Script. Syr. 112-113).

Études modernes

Louis Leloir, « La pensée monastique d'Éphrem et Martyrius », dans *Symposium Syriacum 1972. Célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut pontifical oriental de Rome*, Roma, 1974, p. 105-134 (Orientalia Christiana analecta 197).

Isaac de Ninive (VII^e^ siècle)

1. « Première partie »

Paul Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa,* Parisiis-Lipsiae, 1909, p. 1-581.

Maria Gallo, Paolo Bettiolo, *Isacco di Ninive. Discorsi ascetici*, vol. I. *L'ebbrezza della fede*, Rome, 1984 (Collana di Testi Patristici 44).

Mary Hansbury, *St Isaac of Nineveh, On Ascetical Life,* Crestwood, 1989.

Arent J. Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam, 1923 (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel 23, 1).

2. « Deuxième partie »

Paul Bedjan, 1909, p. 582-600.

Sebastian P. Brock, *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). "The Second Part", Chapters IV-XLI*, Louvain, 1995 (CSCO 554-555, Script. Syr. 224-225).

André Louf, *Isaac le Syrien. Œuvres spirituelles II. 41 discours récemment découverts*, Bégrolles-en-Mauges, 2003 (Spiritualité orientale 81).

3. « Troisième partie »

Sabino Chialà, *Isacco di Ninive. Discorsi ascetici, terza collezione*, Magnano, 2004.

Sabino Chialà, *Isacco di Ninive. Terza collezione*, Leuven, Peeters, à paraître (CSCO 637-638, Script. Syr. 246-247).

[André Louf,] *Isaac le Syrien. Œuvres spirituelles. III, d'après un manuscrit récemment découvert*, Abbaye Sainte-Marie-du-Mont, 2009 (Spiritualité orientale 88).

Études modernes

Ilarion Alfeyev, *L'univers spirituel d'Isaac de Ninive*, traduit du russe par André Louf, Bégrolles-en-Mauges, 2001 (Spiritualité orientale 76).

Paolo Bettiolo, « "Avec la charité comme but". Dieu et création dans la méditation d'Isaac de Ninive », *Irénikon* 63, 1990, p. 323-345.

Paolo Bettiolo, « "Prigionieri dello Spirito". Libertà creaturale ed eschaton in Isacco di Ninive e nelle sue fonti », *Annali di scienze religiose* 4, 1999, p. 343-363.

Sabino Chialà, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze, 2002 (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Studi 14).

Sabino Chialà, « Trois thèmes majeurs de l'enseignement d'Isaac de Ninive », *Collectanea Cisterciensia* 69, 2007, p. 134-154, 321-340.

Patrik Hagman, *The Asceticism of Isaac of Nineveh,* Oxford, 2010.

Irénée Hausherr, « Les Orientaux connaissent-ils les "nuits" de saint Jean de la Croix ? », *Orientalia Christiana periodica* 12, 1946, p. 1-46 [= Irénée Hausherr, *Hésychasme et prière*, Roma, 1966 (Orientalia Christiana analecta 176), p. 87-128].

Élie Khalifé-Hachem, « La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive », dans *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis, 1898-1968. Fondateur et directeur de l'Orient syrien, 1956-1967*, Louvain, 1969, p. 157-173.

Élie Khalifé-Hachem, « L'âme et les passions des hommes d'après un texte d'Isaac de Ninive », *Parole de l'Orient* 12, 1984-1985, p. 201-218.

André Louf, « Pourquoi Dieu se manifesta, selon Isaac le Syrien », *Connaissance des Pères de l'Église* 80, 2000, p. 37-56.

Dadišoʿ Qaṭraya (VII^e^ siècle)

1. Commentaire sur l'Asketikon d'abba Isaiah (un fragment subsiste aussi en Sogdien)

René Draguet, *Commentaire du livre d'abba Isaïe par Dadišo Qaṭraya (VII^e^ siècle)*, Louvain, 1972 (CSCO 326-327, Script. Syr. 144-145).

2. Sur la solitude

Francisco del Río Sánchez, *Los Cinco Tratados sobre la Quietud (Šelyā) de Dādīšōʿ Qaṭrāyā,* Barcelona, 2001 (Aula Orientalis, Supplementa 18).

3. Lettre à Abkoš

Antoine Guillaumont & Micheline Albert, « Lettre de Dadisho Qatraya à Abkosh sur l'hésychia », dans E. Lucchesi, H. D. Saffrey (éds), *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève, 1984 (Cahiers d'orientalisme 10), p. 235-245.

Études modernes

Paolo Bettiolo, « Esegesi e purezza di cuore, la testimonianza di Dadišoʿ Qaṭraya (VII^e^ sec.), nestoriano e solitario », *Annali di Storia dell'Esegesi* 3, 1986, p. 201-213.

Francisco del Río Sánchez, « Dadišoʿ del Qaṭar », dans E. Vergani & S. Chialà (éds), *La grande stagione della mistica Siro-orientale (VI-VIII secolo). Atti del 5° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca. Milano, Biblioteca Ambrosiana, 26 maggio 2006,* Milano, 2009, p. 139-150.

Simon d-Ṭaibuteh/le Gracieux (VII^e^ siècle)

1. Le Livre de la grâce (existe aussi dans une traduction arabe)

[Dana Miller], *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, Boston, 1984, p. 397-426.

2. Homélie sur la consécration de la cellule

André Louf, « Syméon de Taibuteh. Discours sur la cellule », *Collectanea Cisterciensia* 64, 2002, p. 34-55.

3. Textes d'origine non identifiée (« Le livre de médecine » ?)

Paolo Bettiolo, *Simone di Taibuteh. Violenza e grazia. La coltura del cuore*, Rome, 1992 (Collana di Testi Patristici 102), p. 21-133.

Alphonse Mingana, *Early Christian Mystics*, Cambridge, 1934 (Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni 7), p. 10-69, 281-320.

4. Conseils utiles

Grigory Kessel, Nicholas Sims-Williams, « The "Profitable Counsels" of Šemʿōn d-Ṭaibūtēh : the Syriac original and its Sogdian version », *Le Muséon* 124 (à paraître).

Jean de Dalyata (VIII^e^ siècle)

1. Lettres (existent aussi dans des versions éthiopienne et arabe)

Robert Beulay, *La collection des lettres de Jean de Dalyatha*, Turnhout, 1978 (PO 39, 3).

2. Homélies (existent aussi dans des versions arabe, éthiopienne et arménienne)

Nadira Khayyat, *Jean de Dalyatha. Les Homélies I-XV*, Antélias, 2007 (Sources syriaques 2).

Études modernes

Robert Beulay, « Formes de lumière et Lumière sans forme, le thème de la lumière dans la mystique de Jean de Dalyatha », dans *Mélanges Antoine Guillaumont : contributions à l'étude des christianismes orientaux*, Genève, 1988 (Cahiers d'orientalisme 20), p. 131-141.

Robert Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, Paris, 1990 (Théologie historique 83).

Brian E. Colless, « The mysticism of John Saba », *Orientalia Christiana periodica* 39, 1973, p. 83-102.

Joseph Ḥazzaya (VIII^e siècle)

1. Lettre sur les trois étapes de la vie monastique

Paul Harb, François Graffin & Micheline Albert, *Joseph Ḥazzāyā. Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, Turnhout, 1992 (PO 45, 2).

2. Lettres à un ami sur l'œuvre de la grâce

Robert Beulay, *La collection des lettres de Jean de Dalyatha*, Turnhout, 1978 (PO 39, 3), p. 248-269.

3. Cinquième lettre à l'un de ses amis (existe aussi dans une version arabe)

Élie Khalifé-Hachem, « Deux textes du Pseudo-Nil identifiés », *Melto* 5, 1969, p. 17-59.

Alphonse Mingana, *Early Christian Mystics*, Cambridge, 1934 (Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni 7), p. 256-260, 178-184.

4. Sur la contemplation spirituelle

Alphonse Mingana, 1934, p. 262-264, 148-151.

5. Sur la prière qui vient à l'esprit dans la sphère de la sérénité

Alphonse Mingana, 1934, p. 264-272, 151-162.

6. Sur le mouvement de l'esprit durant la prière

Alphonse Mingana, 1934, p. 272-274, 163-165.

Études modernes

Micheline Albert, « La doctrine spirituelle de Joseph Ḥazzāyā », dans H. Ch. Attias (éd.), *De la Conversion,* Paris, 1997, p. 205-215.

Antoine Guillaumont, « Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzâyâ », *Orient syrien* 3, 1958, p. 3-24.

Manuel Nin, « La "Lettera sulle tre tappe della vita monastica" di Giuseppe Hazzaya. Il percorso spirituale del monaco nella tradizione monastica siro orientale », dans M. Bielawski & D. Hombergen (éds), *Il monachesimo tra Eredità e Aperture. Atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano" per il 50 anniversario dell'Istituto monastico di Sant'Anselmo, Roma, 28 maggio – 1 giugno 2002*, Roma, 2004, p. 307-322.

Thomas Olickal, *The Three Stages of Spiritual Realization According to Joseph Ḥazzāyā*, Changanassery, 2000 (Catholic Theological Studies of India 4).

E. J. Sherry, « The Life and Works of Joseph Hazzaya », dans W. S. McCullough (éd.), *The Seed of Wisdom. Essays in Honor of T. J. Meek,* Toronto, 1964, p. 79-91.

VI. Traductions de textes grecs

Antoine le Grand (ca 251-356 AD)

Epistulae VII (CPG 2330)

François Nau, « La version syriaque de la première lettre de Saint Antoine », *Revue de l'Orient Chrétien* 14, 1909, p. 282-297.

Ammonius (IVe siècle)

Epistulae I-XIV (CPG 2380)

Michael Kmoskó, *Ammonii Eremitae Epistolae*, Paris, 1915 (PO 10, 6).

André Louf, *Lettres des Pères du désert. Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thmuis*/ introductions, traductions et notes par B. Outtier, A. Louf, M. Van Parys & Sr. Cl. A. Zirnheld, Bégrolles-en-Mauges, 1985 (Spiritualité orientale 42), p. 55-60.

Basile de Césarée (ca 329-379 AD)

Asceticon parvum (CPG 2876)

Jean Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile,* Louvain, 1953 (Bibliothèque du Muséon 32).

Évagre le Pontique (ca 346-399 AD)

1. Gnosticus (CPG 2431), Capita cognoscitiva (CPG 2433), Antirrheticus (CPG 2434)

David Brakke, *Talking back. A Monastic Handbook for Combating Demons*, Collegeville, 2009 (Cistercian Studies Series 229).

Wilhelm Frankenberg, *Euagrius Ponticus*. Berlin, 1912 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, N.F. 13, 2), p. 422-553.

2. Kephalaia gnostica (CPG 2432)

Antoine Guillaumont, *Les six centuries des « Képhalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique,* Paris, 1958 (PO 28, 1).

3. Epistula ad Melaniam (CPG 2438)

Wilhelm Frankenberg, 1912, p. 612-619.

Martien F. G. Parmentier, « Evagrius of Pontus' "Letter to Melania" I, II », *Bijdragen : tijdschrift voor filosofie en theologie* 46, 1985, p. 2-38.

Gösta Vitestam, *Seconde partie du traité qui passe sous le nom de « La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne ». Publiée et traduite d'après le manuscrit du British Museum Add. 17192*, Lund, 1964.

4. De oratione (CPG 2452)

Irénée Hausherr, « Le "De Oratione" d'Évagre le Pontique en syriaque et en arabe », *Orientalia Christiana periodica* 5, 1939, p. 7-71.

5. Divers textes courts

Joseph Muyldermans, *Evagriana syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane*, Louvain, 1952 (Bibliothèque du Muséon 31).

Études modernes

Paul Géhin, « Les versions syriaque et arabe des chapitres sur la prière d'Évagre le Pontique : quelques données nouvelles », dans R. Jabre Mouawad (éd.), *Les transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilad el-Sham à l'époque omeyyade*, vol. 1, Antélias, 2005 (Patrimoine syriaque. Actes du colloque IX), p. 179-198.

Paul Géhin, « En marge de la constitution d'un Repertorium Evagrianum Syriacum : quelques remarques sur l'organisation en corpus des œuvres d'Évagre le Pontique », *Parole de l'Orient* 35, 2010, p. 285-301.

Antoine Guillaumont, *Les « Képhalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, 1962 (Patrologia Sorbonensia 5), p. 200-258.

Antoine Guillaumont, « Les versions syriaques de l'œuvre d'Évagre le Pontique et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque », dans R. Lavenant (éd.), *III Symposium Syriacum, 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures. Goslar 7-11 septembre 1980,* Roma, 1983 (Orientalia Christiana analecta 221), p. 25-41.

Antoine Guillaumont, « Le rôle des versions orientales dans la récupération de l'œuvre d'Évagre le Pontique », *Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus des séances* 1985, p. 64-74.

Antoine Guillaumont, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Paris, 2004 (Textes et traductions 8).

Pseudo-Macaire/Syméon (IVe-Ve siècle)

Werner Strothmann, *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios*, 2 vol., Wiesbaden, 1981 (GOF.S. 21).

Études modernes

Nadira Khayyat, « L'approfondissement mystique du "souvenir de Dieu", du Pseudo-Macaire à la mystique musulmane, à travers le prisme de l'expérience spirituelle syriaque », dans R. Jabre Mouawad (éd.), *Les transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilad el-Sham à l'époque omeyyade,* vol. 1, Antélias, 2005, p. 107-124.

Werner Strothmann, « Makarios und die Makarios-Schriften in der syrischen Literatur », *Oriens Christianus* 54, 1970, p. 96-105.

Nil le Solitaire († ca 430 AD)

Opuscula syriaca (CPG 6060-6068)

Paolo Bettiolo, *Gli scritti siriaci di Nilo il Solitario*, Louvain-la-Neuve, 1983 (Publication de l'Institut orientaliste de Louvain 30).

Isaïe de Scété (Ve siècle)

Asceticon (CPG 5555)

René Draguet, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe*, Louvain, 1968 (CSCO 289-290, 293-294, Script. Syr. 120-121, 122-123).

Pseudo-Denys l'Aréopagite (Ve-VIe siècle)

Versiones syriacae (CPG 6615)

Aucune des deux traductions (de Sergius de Reshʿaina [† 536] et de Phocas bar Sergius d'Édesse [VIIIe siècle]) n'est complètement éditée.

Emiliano Fiori, *Sergio di Reshʿayna. Le versioni da Dionigi l'Areopagita : Nomi divini, Teologia mistica, Lettere*, Leuven, Peeters, à paraitre (CSCO, Script. Syr.).

Jean-Michel Hornus, « Le Corpus Dionysien en syriaque », *Parole de l'Orient* 1, 1970, p. 69-93.

Études modernes

Robert Beulay, « Quelques axes de l'enseignement de Denys l'Aréopagite chez les mystiques syro-orientaux, et leur continuité possible en mystique musulmane », dans R. Jabre Mouawad (éd.), *Les transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilad el-Sham à l'époque omeyyade*, vol. 1, Antélias, 2005 (Patrimoine syriaque. Actes du colloque IX), p. 95-106.

Emiliano Fiori, « Elementi evagriani nella traduzione siriaca di Dionigi l'Areopagita : la strategia di Sergio di Reš'aynā », *Annali di Storia dell'Esegesi* 27, 2010, p. 323-332.

Polycarp Sherwood, « Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denys », *Sacris Erudiri* 4, 1952, p. 174-184.

Principaux lieux cités dans l'ouvrage

Table des matières

Introduction : ܪܒܝ ܡܪܝ ܕܗܕܝܐ Robert Beulay, par Alain Desreumaux 1

Matthieu Cassin – *Mystique : réflexions à partir de quelques auteurs grecs* 9

Emiliano Fiori – *Mystique et liturgie : entre Denys l'Aréopagite et le* Livre de Hiérothée *: aux origines de la mystagogie syro-occidentale* 27

Ovidiu Ioan – *Martyrius-Sahdona : la pensée christologique, clé de la théologie mystique* 45

Sabino Chialà – *Les mystiques syro-orientaux : une école ou une époque ?* 63

Nadira Khayyat – *L'amour gratuit chez Rabiʿa al-ʿAdawiya et Jean de Dalyata* 79

Francisco del Río Sánchez – *Dadišoʿ du Qatar et la quiétude* 87

Paolo Bettiolo – *Révélations et visions dans l'œuvre d'Isaac de Ninive : le cadre d'école d'un enseignement spirituel* 99

Grigory Kessel – *La position de Simon de Taibuteh dans l'éventail de la tradition mystique syriaque* 121

Vittorio Berti – *Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée I^er^ : la perspective du patriarche* 151

Bernard Outtier – *La mystique syriaque en Géorgie* 177

Geneviève Gobillot – *La première mystique musulmane a-t-elle eu des liens avec les mystiques syriaques ?* 189

Grigory Kessel – *Petit guide bibliographique dans la littérature ascétique et mystique syriaque* 235

Carte des principaux lieux cités dans l'ouvrage 249

Table des matières 251